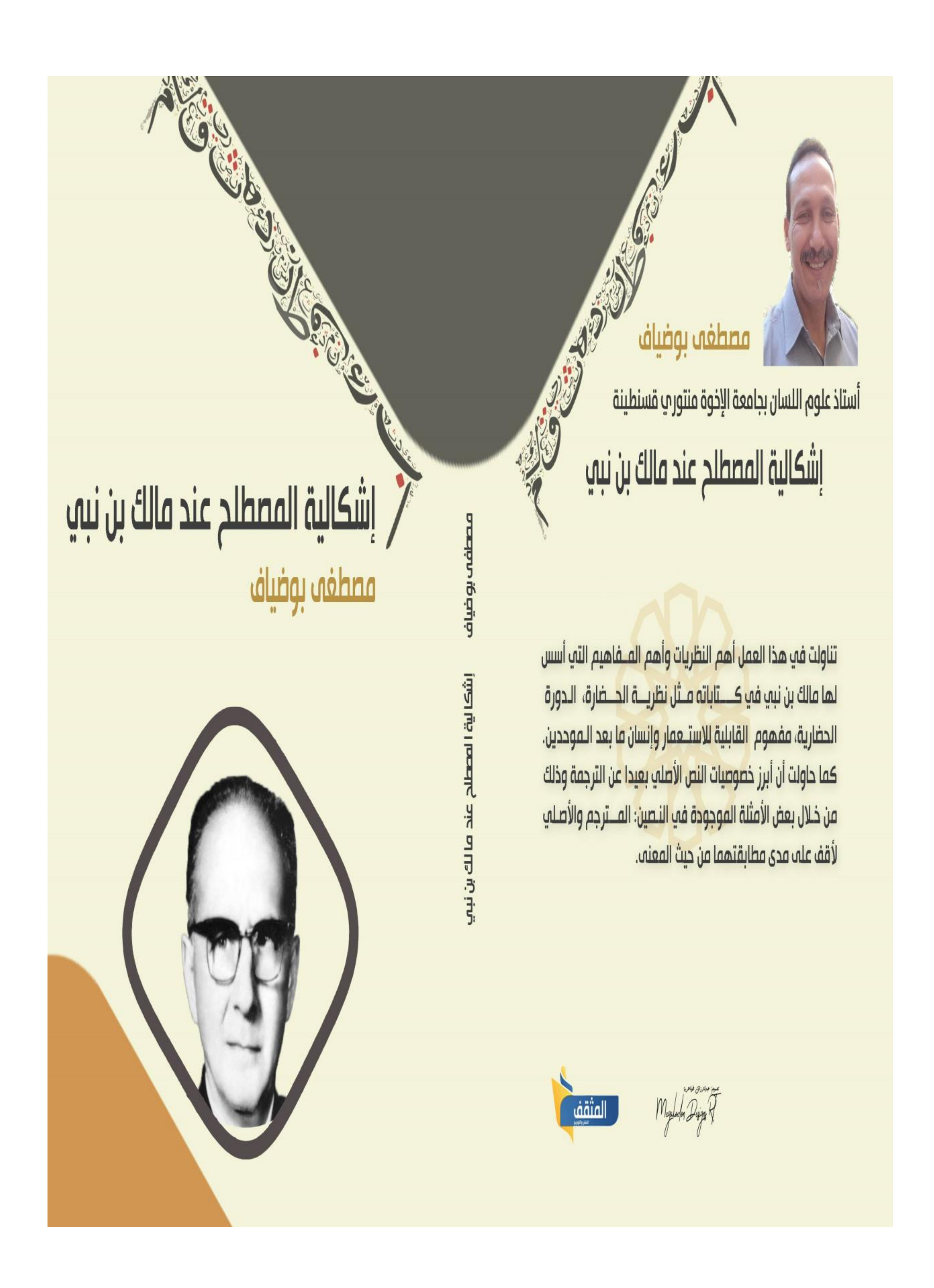

مصطفى بوضياف
أستاذ علوم اللسان بجامعة الإخوة منتوري قسنطينة
إشكالية المصطلح عند مالك بن نبي
تناولت في هذا العمل أهم النظريات وأهم المفاهيم التي أسس لها مالك بن نبي في كتاباته مثل نظرية الحضارة، الدورة الحضارية، مفهوم القابلية للاستعمار وإنسان ما بعد الموحدين. كما حاولت أن أبرز خصوصيات النص الأصلي بعيدا عن الترجمة وذلك من خلال بعض الأمثلة الموجودة في النصين: المترجم والأصلي لأقف على مدى مطابقتهما من حيث المعنى.
المثقف
إشكالية المصطلح عند مالك بن نبي
مصطفى بوضياف
إشكالية المصطلح عند مالك بن نبي
مصطفى بوضياف

إشكالية المصطلح عند مالك بن نبي

المثقف للنشر و التوزيع

اسم المؤلف: بوضياف مصطفى

تصميم الغلاف: طواهرية عبد الرزاق

رقم الإيداع:2018/السداسي الثاني

الترقيم الدولي978-9947-79-202-5:(ISBN)

الناشر: دار المثقف للنشر و التوزيع

المدير العام/سميرة منصوري

Tel/Fax 033 85 65 75 06 75 49 73 86

https/www.facebook.com/elmouthakaf

2018م

تنبيه

في كتابتي لهذا المؤلف لاحظت فروقا كبيرة في الترجمة بين النص الأصلي و النص المترجم. و قد اعتمدت في هذا البحث على النصوص المكتوبة باللغة الفرنسية لأنها في نظري كانت تعكس الفكر البنبي كما أراده صاحبه. و قد اعتمدت النصوص التالية:

1- كتاب شروط النهضة المعنون بالفرنسية Les conditions de la renaissance (1949).
2- كتاب وجهة العالم الإسلامي المعنون بالفرنسية Vocation de l'islam (1954).
3- كتاب مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي المعنون بالفرنسية Problème des idées dans le monde musulman (1970)

و كلها صدرت باللغة الفرنسية أي باللغة التي فكر بها مالك بن نبي. حيث لا يمكن أن نعرف حقيقة الأفكار التي قدمها و خاصة النظرية منها إلا إذا أرجعناها إلى القالب اللغوي الأول الذي صدرت به. هنا تكمن أهمية الترجمة في الوصول إلى تفكير الكاتب من خلال اللغة التي كتب بها. إن للّغة قيود على الكاتب، فقد تفرض عليه ما لم يرد. كما أن للترجمة قيود أبسطها الأفق المعرفي للمترجم و مدى تمكنه من اللغتين، و حيث لا يكفي التمكن اللغوي في الكثير من الأحيان فإن المترجم ملزم بأن يكون له نفس التصور اللغوي للكاتب.

مقدمة

قبل أن أدخل في أي شرح أو أي تحليل لأهم كتب مالك بن نبي أود أن أشير إلى شيء هام جدا جاء في شكل سؤال و هو : كيف كتب بن نبي عن الحضارة و الثقافة ، عن الإسلام و عن الإنسان المسلم ؟ مالذي دفعه إلى هذا الإتجاه؟ و الإجابة على هذا السؤال تحتاج إلى بحث حول الظروف التي عاش فيها أولا و القراءات التي كانت متاحة له في ذلك الوقت. و إذا أخذنا فكرة التناص[1] في الحسبان فإننا سنجد أن الرجل سيتناول حتما المواضيع التي كتب فيها عن طريق الأفق المعرفي الذي أسست له القراءات التي تناولها. فإن أردنا أن نعرف ماذا كتب كان لزاما علينا أن نبحث لنعرف ماذا قرأ. و المهمة في هذه الحالة صعبة جدا لأن القراءة المباشرة للنص الأول لا تحيل الى قراءات سابقة إلا إذا كان القارئ يحمل نماذج لقراء آت سابقة تمكنه من التعرف على أصل الكتابة أو الفكرة و إلا كانت القراءة سطحية ساذجة، أشبه بالتمرن على القراءة لا القراءة المتمرنة.

لقد تناولت هذا البحث من خلال ما رأيت أنه أهم الكتب النظرية لمالك بن نبي، لما لمسته فيها من تدقيق و محاولة من كاتبها لجعلها تحتوي نظريات كالنظريات الرياضية كما يقول الكثيرون من القراء و المهتمين بفكر مالك بن نبي. هذه الكتب هي كتاب شروط النهضة(1949) و كتاب مشكلة الافكار في العلم الإسلامي(1970) و كذلك كتاب وجهة العالم الإسلامي(1954).

و الملاحظ أن "شروط النهضة" لا يحتوي على جملة واحدة تشير إلى أحداث 08 ماي 1945 و كتاب وجهة العالم الإسلامي لم يشر بخبر إلى الثورة التحريرية 1954 أ ما الكتاب الثالث فلم يتحدث عن التصحيح الثوري البومديني.

على كل، فإن تجنُب مالك بن نبي لهذه النقاط قد كان له مبرر عنده. أما في محضر حديثي عن هذا الكتاب الذي بين أيديكم، فقد تشكلت لدي فكرة عن مالك بن نبي بعد قراءتي لكتابه المعنون بين التيه و الرشاد،و الذي أهدي إلي فيما مضى. وتوالت القراءآت لكتبه بعد ذلك. و هذا ما دفع بي للتعرف على نظرياته، فقد لاحظت أن معادلة الحضارة التي قيل عنها الكثير لا ترتكز على أي سند رياضي أو علمي، رغم وصفها بالمعادلة الرياضية فهي

1التناص في مفهومه البسيط و ايجاد علاقة بين نصين متتاليين زمنيا و إثبات تأثير النص الأول على الثاني

ليست معادلة علمية بالوجه الصحيح للعلم إنما هي فقط عملية جمع لبعض العناصر التي لا تتصل يبعضها إطلاقا و بأي حال من الأحوال، ذلك لأن اجتماع هذه العناصر الثلاثة لا ينتج الحضارة، و إن توفرت الشروط التي وضعها الكاتب. و منه فقد لجأ بعض المنشغلين بفكر مالك إلى إبدال مصطلح الحضارة بمصطلح الناتج الحضاري للزيادة في الدقة و الوضوح. و يعترف مالك في أحد كتبه قائلا أن هذه الأفكار **ليست نظريات** إنما هي آراء أو شهادات لما يراه مناسبا[1]. و قد أكد على أن ما يقدمه هو ليس إلا شهادة قد تقبل منه و قد ترفض. و في مقدمته لكتاب شروط النهضة يؤكد ما ذكرت لكم حول هذه النظريات. حول نظريته للحضارة و دور الفكرة الدينية، حيث يقف من كل ما قال موقف الشاهد لا موقف المنظِّر، و قد حمِّل الرجل بعد ذلك بشيئين، هما مالايطيق و مالم يقل[2]. و من هنا تحولتُ عن القراءة في فكر الكاتب و عن قراءة كتبه إلى حين. و أصطحبني أحد الأصدقاء معه لحضور محاضرة عن نظرية الحضارة عند مالك بن نبي و قد سمعت المحاضر و هو يخيط جلباب هذه النظريات من كل جنس. من الرياضيات إلى الفيزياء و حتى البيولوجيا و علوم أخرى كفيزياء الكم أو الترموديناميكا. و في محضر حديثه تناول المفاهيم التالية :الزمن و الإنسان و التراب بشكل غريب. و صورها للجميع في نموذج المعادلة الرياضية التي لا تقبل الشك. ألا يعلم المحاضر ما هي المعادلة الرياضية؟ساءني ذلك كثيرا.

لم أسر فعلا لما قدم و بقيت المصطلحات تسبح في عقلي و لا أجد الخيط الذي يربط بينها.كان الأفضل أن يتحدث ابن نبي عن الوسط البيولوجي الذي يعيش فيه الكائن الحي، و كاد ذلك أن يكون أسلم.

غير أن شعورا بغرابة هذه النظرية بقي يراودني حتى تذكرت أنني مررت بهذه الفكرة أو النظرية من خلال قراءة سابقة لي حول العناصر الثلاثة (الإنسان و التراب و الزمن). تذكرت أن أحد النقاد و الدارسين للتاريخ الأوروبي استعمل هذه الثلاثية في غير هذا الموضع فكانت تلك البداية في مجال البحث و التحليل فيما يقول ا بن نبي.

1-أنظر مقدمة شروط النهضة النسخة الاصلية الصفحة 16

2- نفس المرجع

ثم توالت الأفكار التي تعارض ما ذهب إليه ابن نبي، حيث أنني لم أعثر على الأصل اللغوي الفرنسي لمصطلح القابلية للإستعمار colonisabilité. كما أن مصطلح الدورة الحضارية كانت تشوبه نقائص كثيرة. و مصطلحات أخرى جعلتني أشك في مدى تناسق البناء المفاهيمي لنظريات هذا المفكر.

فجعلت أحاول تبرير هذه النقائص حرصا مني على ما أراد أن يقدم ابن نبي من فكر تسومه الجدية في الطرح و قد لمست في كتاباته من صدق النية في العمل و الإخلاص للفكرة ما دفعني إلى تقديم هذا العمل الذي قد ينظر إليه بتحيز ضد فكر الكاتب. ابن نبي رجل قدم لنا الكثير و علينا غربلة ما قدم.

و بالرجوع إلى صاحب هذه النظرية الأصلي و الذي أخذ عنه بن نبي و بدون شك كل ما كتب من الجانب النظري سواء في كتاب شروط النهضة أو في كتاب مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، رأيت أنه من واجبي أن أطرح هذا التصور في هذا الكتاب، و قد عزز ما أقول أن كل من ذكرهم ابن نبي في كتابه شروط النهضة و في الكتابين المذكورين من قبل كان نهجه مغايرا لهم، بل كان متفوقا على الكثير منهم مثل شبنقلر، تويينبي، كايسرلينغ، بن خلدون و اخرون. و قد أهمل ذكر من أخذ عنه و تأثر به شديد التأثر و لم يهمس إليه بكلمة واحدة.

و كما قلت ، فإنني في هذا الكتاب سأحاول إيجاد العلاقة التي تربط بين ابن نبي و هذا المؤرخ الفرنسي الذي كان له الفضل في التأسيس لعدة علوم و ليس فقد التاريخ و الأدب. لقد أوجد هذا الكاتب نظرية علمية إلى حد ما في دراسة الحادثة التاريخية و دراسة الحضارة كوحدة موضوعية. أسلوبه كان المماثلة بين علم قائم و علم أراده أن يكون قائما بذاته، وقد سار ابن نبي على نهج هذا الكاتب و الناقد للتاريخ و الحضارة و الأدب.

لقد واجه ابن نبي مصاعب كثيرة في دراسته للحضارة، ولعل أصعبها كانت مشكلة المفهوم . كيف درس ابن نبي مشكلات الحضارة؟ و داخل أي نسيج مفاهيمي ؟ كيف نظر ابن نبي إلى الحضارة الإسلامية ؟ هل رأى فيها كلا عضويا مختلفا عن الحضارات الاخرى أم أنها كانت امتدادا لحضارة كلية هي الحضارة الإنسانية؟

الفصل الأول

الاشكاليات

مقدمة

يتناول هذا الفصل أهم الوحدات البنائية لكل عمل علمي و كل نظرية، و هو البناء المفاهيمي الذي يحدد المعالم الواضحة للنظرية و كذلك الحدود المعرفية التي تربطها من جهة التواصل و التكامل و تفصلها من جهة الوحدة المعرفية بالنظريات الأخرى. فلكل نظرية مجال تطبيق معين و حدود تقف عندها النظرية لكي لا تتجاوز السقف المفاهيمي الموجود و المتفق عليه في ذلك المجال و إلا أصبحت ثورة على النظريات السابقة و بهذا فهي ستشكل حتما نسقا علميا جديدا[1] قد يتربع على عرش علم ما لعشرات السنين. فالأنساق العلمية تتوالى عندما تفقد نظرية ما إمكانية دحضها و تصبح غير قابلة لذلك. عندها تتكلس الوحدات الجزئية المشكلة لها و تتهاوى كما حدث لرؤية كوبرنيكس للكون أو كما حدث لنيوتن مقابل اينشتاين في الفيزياء. و قد حدث نفس الشيء في المجالات العلمية و الفنية الأخرى حيث توالت النظريات و المدارس الفنية على أنقاض بعضها البعض. و لا يتسع المجال للحديث عنها هنا حتى لا نطيل فنُمل و لا نجتهد فنُخطئ. و هنا نقف أمام مجال نظري مزدوج الموضوع، قارب بين مصطلحين متلازمين هما الروح و المادة أو الثقافة و الحضارة.

وقد أوضح ابن نبي المقصود من المادة في شرحه لمفهوم التراب في نظريته. فالثقافة عند ابن نبي هي روح المجتمع و حضارته هي تجسيد لهذه الروح على الواقع.

ابن خلدون ثم أوسوالد سبنغلر ثم أرنولد توينبي ثم ابن نبي نسجوا عقد الحضارة و الثقافة معا، و اختلفوا في توصيفه، و بقي منهم واسطة العقد الذي أغفل ذكره من طرف الجميع و الذي كان و لا يزال عمدة الدراسات التاريخية و الأدبية و الذي أخذ عنه الجميع من فرديناند دي سوسير في اللغة إلى جون بياجيه في البيداغوجيا إلى ابن نبي في الحضارة و مرورا بالآخرين، و هم كثر.

هذه الوحدات البنائية للنظريات -التي تحدثت عنها في البداية- هي المفاهيم أو المصطلحات. و المصطلح أولا ثم المفهوم ثانيا، لأن المصطلح موجود ضمن اللغة يحوطه المعنى، أما المفهوم فهو تحول إلى معنى قصدي يخدم السياق

[1] و الأفضل أن نقول Paradigme و و النموذج المعرفي الذي يشرح الكون أو جزء منه. و قد يكون النموذج عبارة عن مجموعة من الحلول لمشكلات ما. ينتهي النموذج عند القطيعة الإبستيمولوجية و التي تسكل نايته بقصوره عن التفسير.

النظري و يخدع اللغة. و سأحاول في هذا الفصل الإجابة عن سؤال النظرية الذي أراد ابن نبي الإجابة عنه و لماذا لم يصل ابن نبي إلى بناء شبكة مفاهيمية مكتملة التركيب تعبر عن رؤيته العامة للحضارة في شقها النظري، فجاءت أفكاره غير متكاملة، فلم تشكل النسق العلمي الذي كان بإمكانه الوصول إليه. و لعل السبب في هذا التفكك يكمن في غياب استراتيجية الكتابة التي تربط بين المواضيع التي تناولها. فقد لجأ إلى إنشاء جملة من المصطلحات لم تكن كافية و قد رآها مناسبة لتوضيح أفكاره .كان ابن نبي يكتب بالفرنسية عن الأمة الإسلامية وكان يتوجه بالخطاب إلى مجتمع متعدد اللغات. إلا أن ما كان متاح له كسبيل للتواصل مع هذه الأمة كان اللغة الفرنسية فقط. هذه اللغة التي أحسن الكتابة بها و لم يجد فيها المصطلحات الدقيقة لبناء صرحه الفكري. فأوجد لبنات أخرى تفرد بها فكانت أحد مميزاته و دليل عبقريته.

1. فردانية الإصطلاح لا المصطلح

تحتاج كل نظرية يجتهد صاحبها في وضعها إلى نظام اصطلاحي (système conceptuel) معين يعبر عنها بالطريقة العلمية الصحيحة و ذلك تبعا لما يقوله و يفرضه النسق الابستيمولوجي للنظريات العلمية و المعرفية.كما يفرض هذا النظام الاصطلاحي وجود علاقات منظمة بين المصطلحات بما هي مفاهيم. ففي البناء الداخلي للنظرية يتحول كل مصطلح حتما إلى مفهوم بكل ما تحمله الكلمة من استقلالية المفهوم عن باقي المفاهيم المحيطة به. ذلك لأن المصطلح لا يتجاوز اللغة أما المفهوم فيتعداها إلى اكثر من معنى الكلمة، إلى تحديد المجال المفاهيمي العلمي و الفلسفي الذي يتواجد فيه. و القارئ المتمعن لما كتب بن نبي يلاحظ و ببساطة أن بن نبي كان يصطدم بحاجة ماسة إلى توصيف حالة اجتماعية معينة فيضطر إلى وضع مصطلح معين يعبر عن تلك الحالة. و هذا ما عهدناه عند الكتاب و الروائيين الأوروبيين و الطريف أن كلمة "أهلي" (indigène)كان أول من أدخلها للفرنسية هو فرانسوا رابليه (1494-1553) وكان ذلك سنة 1532 في مسرحيته بانتاقريال و ذلك عندما أحس بالحاجة إلى كلمة تصف وضعا ما. و قد دأب الكتاب الأوروبيون على ذلك النهج في اختلاق كلمات جديدة تصف ما لا واصف لغوي له. و أمثال لك الكاتبين الفرنسيين، ستاندال و بالزاك.

وجد بن نبي نفسه مجبرا على توصيف حالة المجتمع الجزائري بمصطلحات تصف حالة هذا المجتمع بدقة و ذلك ما لم يجده في اللغة الفرنسية فاضطر إلى مصطلحات راها تعبر عن واقع المجتمع و منها مصطلح القابلية للاستعمار، مصطلح إنسان ما بعد الموحدين، مصطلح المعامل الاستعماري، و مصطلحات أخرى. ذلك لأن بن نبي كان يفكر من داخل المجتمع الجزائري و بعمق أراد أن يصف عقلية الفرد الجزائري و المسلم و كذلك ما يعيشه هذا المجتمع و لم تكن اللغة المتاحة له في ذلك الوقت كافية لتوصيف ما يراه من ظواهر إجتماعية كانت تطبع المجتمع الجزائري. لذلك لجأ إلى مصطلحات أنتجها من واقع الحال كمصطلح boulitique مثلا أو مصطلح zerda électorale ... . و قد أثر ذلك سلبا على كل كتاباته،ذ لك لأنه لم ينتبه إلى فكرة بسيطة كانت تتطلب منه تعريف كل المصطلحات التي أنتجها في سياقها النظري أولا وسياقها النصي اللغوي ثانيا، و قد أدى هذا الإغفال من جانبه إلى سوء فهم هذه المصطلحات.

انفرد بن نبي بهذه السابقة في الفكر الجزائري فأنشأ هذه الجملة من المصطلحات التي هي في الأخير تعبير عن فكره و مدى قدرته على تحدي المأهول من المعرفة فكانت هذه المصطلحات تعبر عن فردانية (individualité) الكاتب في انشاء المصطلحات و تفرده بها. و قد يلاحظ تذبذب واضح في السياق المؤدي لبناء المفهوم عنده والسبب في هذا التذبذب الإنشائي للمصطلحات يعود إلى أن بن نبي وُجِد في مجتمع هجين لغويا تتجاذبه عدة لغات: لغة المستعمر و اللغة العربية، لغة العامة أو الدارجة و لغة الكتابة التي كتب بها و كل هذا ناتج عن تصادم لعدة هويات عند الكاتب. فهو لم يكتب بعقلية العربي و لم يكتب بالعقلية الفولتيرية و لم يكتب بعقلية الجزائري لأن بعض كتاباته كان يطبعها الفهم اللغوي الفرنسي كما ظهر ذلك في فعل "أعطى"[1] و توظيفه بين لغتين. الأمر الذي أدى إلى إفراغ الفعل من معناه الحقيقي إلى معنى أخر مخالف تماما و الأمثلة كثيرة حتى لا نقتصر على هذه المفردة و سأقدم أمثلة عن مفردات أخرى.

و المصطلحات البنبية كلها في هذا السياق سلوكية تعبر عن سلوكات المجتمع أو سلوكات الأفراد داخل المجتمع و أقصد هنا المجتمع الجزائري الهجين الذي أفرزه الواقع الإجتماعي و اللغوي المزدوج و حتى المتعدد. و قد نكون على

---

1 كتاب مشكلة الأفكار في العالم ألإسلامي النص الاصلي صفحة 21.

2 ألبير كامي كاتب فرنسى ولد في الجزائر المستعمرة و هو صاحب الكتاب الأكثر مقرؤية في فرنسا و هو كتاب L'étranger .

حق إذا قلنا ان بن نبي كتب للمجتمع الفرنسي واصفا المجتمع الجزائري كما كتب البير كامي2 عن القبائل تحت عنوان: ''misere de la kabylie'' سنة 1938 وهنا يتضح لنا أن المستقبِل في كتابات بن نبي كان المجتمع المكون من المستعمرين الذين ينطقون هم الآخرون بفرنسية لا علاقة لها بفرنسية إيل دو فرانس. فحتى اللغة التي كتب بها أصابها تلف الإستعمار و الغربة في الجزائر التي لم تتكلم يوما من قبل هذه اللغة. إذن فالمعوقات كثيرة نحو الفهم الصحيح لما كتب بن نبي و ذلك لأسباب ذكرتها و هي:

-لغة الكتابة

- غياب القارئ الضمني

- مادة الكتابة

- التداخل السوسيولغوي في تلك المرحلة

هذه الأسباب و أخرى أدت إلى غياب كلي لصدى الكتابة التي جاء بها بن نبي فكتاب شروط النهضة لم يكن له أي صدى في الجزائر أو في فرنسا و عبر في صمت تلك المرحلة و التي شهدت كتاب ''الغريب'' لكامو و الذي غطى على كتاب ''شروط النهضة'' في تلك الفترة و لولا الترجمة التي قدمها عمر كامل مسقاوي لبقي الكتاب وفكر مالك مغيبا في العالم العربي كذلك. و هنا نلاحظ أن هجرة مالك إلى مصر كانت كخروج الرسول''ص'' إلى المدينة المنورة، بحثا عن الصدى. و القارئ لكتاب شروط النهضة يجد عدم الترابط بين عناوينه. و يظهر ذلك بشدة في فهرسه الذي يظهر أن شروط النهضة ليس إلا مجموعة من المقالات التي تم جمعها على عجل. كما قيل عنه في هذا الكتاب.

لم يسلم تفكير ابن نبي من تأثير عقلية إنسان ما بعد الموحدين و مجتمع مابعد الموحدين رغم الرؤية النافذة التي كان يتمتع بها في العلوم الإجتماعية . لقد ولد و تربى في الجزائر و لم يغادرها إلا في الخامسة و العشرين من عمره و يعتبر هذا كافيا لأن تكون له نفس الأفكار التي تسري في مجتمعه و أن يكون له نفس نمط التفكير و طريقة التحليل و قد أكد هو ذلك بأن جعل الطفل يدفع ضريبة المجتمع الذي يعيش فيه في كتابه ''مشكلة الافكار في

العالم الإسلامي حيث يقول في الصفحة 43 من النص المترجم ما يلي: " و هكذا فالفرد يدفع ضريبة عن إندماجه الاجتماعي إلى الطبيعة و إلى المجتمع و كلما كان المجتمع مختلا في نموه ارتفعت قيمة الضريبة."فإما أن تنطبق هذه الفكرة عليه مثل الأخرين أو أنها ستكون فكرة بائسة.

هذه الفقرة تؤكد ما ذهب إليه ابن نبي في أن الفرد يدفع ضريبة المجتمع الذي ينتمي إليه بما أنه نتاج هذا المجتمع. فقد فكر بن نبي في عدة مواضع بعقلية إنسان ما بعد الموحدين. و في الأخير نجد أن بن نبي قد خاض بمفرده معركة توصيف المجتمع الجزائري حيث أجبر على إيجاد المصطلحات التي تعبر عن الحالة الاجتماعية التي اراد أن يصفها و لم يسبقه في هذا أحد. زيادة على ذلك فابن نبي في مجال الدراسات الإجتماعية يعتبر مكملا لما أراده بن خلدون، و هما الاثنان ينتميان لنفس المجتمع: مجتمع مابعد الموحدين تفصل بينهما عدة قرون من الزمن و فراغ رهيب في البناء الفكري لدرجة أننا لا نكاد نجد مؤرخا أو عالم اجتماع له نفس البصيرة و قوة التفكير مثلهما ليكون حلقة ربط بينهما.

2. غياب المصطلح

تطرح فكرة غياب المصطلح في فكر مالك بن نبي اشكالية قد تكلمت عنها في المقدمة و المقصود بالمصطلح هو المصطلح العلمي و اللغوي في نفس الوقت لأن المصطلح هو أساس كل الأنساق العلمية. و كل نظرية يعبر عنها بنسيج من المصطلحات اللغوية أولا ثم العلمية ثاينا. و تقاس مدى فعالية المصطلحات بمدى ترابطها في نظام يشكل النظرية التي أساسها الكلمة بكل ما تحمله الكلمة من معنى لغوي و دلالي. فاللغة تسبق العلم.

و المشكلة الرئيسية التي عانى منها بن نبي هي أن المصطلحات التي استعملها لم تكن تنتمي إلى اللّغة المعجمية أيّ أنّها لم تكن تحمل دلالة معيّنة و محددة ضمن النظام الدلالي للغة المستعملة في النص. و بما أن كل كلمة أو بالأساس كل علامة تكون مكونة من دال و مدلول فإن الدال يكون حتما ضمن الحقل الدلالي الخاص به ويكون المدلول ضمن حقل المدلولات الخاصة به . و على سبيل المثال فإن مصطلح **المعامل الإستعماري** مصطلح مركب يحمل معنيين معا أي أنه مكون من مدلولين. و تركيب المعنى فيه لا تحكمه العلاقات بين الدال و المدلول و هو بهذا لا يخضع للغة فهو غريب عنها. أنما يخضع للسياق المعرفي الذي يتضمن هذا المصطلح و هنا لا نجد

مصطلحات أخرى تحيط بهذا المصطلح و تحدد معناه في اللغة إلا من جانب التركيب لذلك يبقى مبهما و قاصرا على أداء دوره ضمن الحقل الدلالي للنظرية التي ينتمي إليها.

و زيادة على ذلك نجد أن هذا المصطلح لم يسبق تناوله في نظريات أخرى مما أوجب على بن نبي أن يحدد معناه ضمن نسيج نظري خاص و ذلك ما لم يفعل.و سواء أنه لم يعر ذلك اهتماما كافيا أو أنه لم يتفطن لذلك فقد كان لزاما عليه أن يفعل ذلك بغية تحقيق النظام الشبكي للمعرفة التي أسس لها.

إن قصور المعنى في المصطلحات البنية سببه الاخر عدم التداول لهذه المصطلحات سواء قبل بن نبي أو بعده و قد ينتج عن عدم تداول مثل هذه المصطلحات انحصارها و من ثمة ضمورها . و ابن نبي لو تفطن لهذا لما استعمل هذه المصطلحات التي أنشأها و بدلا منها كان الأحسن أن يلجأ إلي المألوف منها و المستساغ عند النخبة والعامة معا، فيأخذ مصطلحاته من سائر المعاني و الكلمات المتداولة. فالهجين من اللفظ و الغريب منه لا يؤخذ بهما .

3. المصطلح الغربي و إشكالية اللغة عند ابن نبي

كتب مالك باللغة الفرنسية أولا فكانت كتبه موجهة إلى فئة قليلة من الناس فكان قراؤه قليلين. ثم تحول إلى الكتابة باللغة العربية عند ذهابه إلى مصر و إقامته فيها. و ترجمت كتبه إلى اللغة العربية فزاد بذلك عدد قرائه من المسلمين و العرب فبدل أن يكتب للجزائريين فقط أصبح يكتب للعالم الإسلامي و ينظّر للحضارة الإسلامية و نهضتها. أهم كتاب لديه كان يدرس المجتمع الجزائري. كتاب شروط النهضة كان يدرس إ مكانية نهوض المجتمع الجزائري حيث كتبه متأثرا بنشاطات جمعية العلماء المسلمين -التي رأى فيها في البداية بادرة النهضة الجزائرية على غرار النهضة الأوروبية في فرنسا و في إيطاليا في القرن الرابع عشر- ضانا أن هذه الحركة الإصلاحية لابن باديس و جمعيته سيليها مدٌ من النهوض الاقتصادي و التحول الاجتماعي الإيجابي. لكنه سرعان ما أدرك نهاية هذا الحلم عندما دخل أفراد الجمعية الانتخابات فتحولت النهضة التي حلم بها إلى زردة وثنية ممثلة في الزردة الإنتخابية و أوراق الأنتخاب التي ساوت صكوك الغفران فبزغ صنم الانتخابات و الوثنية الجديدة كما يقول، و تبخر حلم

النهضة عنده، وأفلت الفكرة. و مع الترجمة التي أوّلت أفكار الرجل و حولتها إلى أفكار تجارية و ما كان يكتب ابن نبي من أجله أنتهى في حينه، فتحول عنوان الكتاب و تحول المسار و تغيرت لغة الكتابة و تغيرت الوجهة من العلم إلى السياسة و التجارة. كتاب شروط النهضة الذي كان عنوانه الأصلي Discours sur les conditions de la renaissance algérienne أصبح عنوانه Les conditions de la renaissance و بينما كان موجها للمجتمع الجزائري أصبح يخص العالم الإسلامي و العربي. و قد ظهر ذلك جليا في الترجمة و في كل الكتاب.

و القارئ لكتاب شروط النهضة يجد من الدلالات الواضحة التي تبين تفكير بن نبي المشبع بالأفكار الغربية ما يكفي للقول أن الكتاب كتب بعقلية الأوروبي الديكارتية، و بنمطية التفكير الأوروبي السببي، و يدل على ذلك المصطلحات الأساسية التي وظفها في كتابه هذا فنجد مثلا المصطلحات التالية: renaissance, reforme, 1369 و التي تحاكي ما حدث إبان النهضة الأوروبية.

La reforme أو الإصلاح باللغة العربية، حيث رأى بن نبي في حركة بن باديس حركة إصلاحية كالتي حدثت في أوروبا و في ألمانيا بالضبط على يد مارتن لوثر ثم توسعت حتى شملت أوروبا بأكملها و كان ذلك في القرن السادس عشر. و شبهها بحركة الإصلاح لجمعية العلماء المسلمين لرفضها لكل أشكال الشرك بالله و العبودية على أساس الحق الإلاهي.

هذا المد الإصلاحي الديني في أوروبا الذي أنهى هيمنة رجال الدين على الإقتصاد و الزراعة هو الذي أنهى الهيمنة الإيطالية على الإقتصاد الأوروبي ليحولها إلى أمريكا على يد البروتستانت من الألمان و الأنجليز أو الأنقلوساكسونيين.

لكن الإصلاح الديني الأوروبي كان إصلاحا للهيأة الكنسية برمتها و لم يكن ذا طابع إجتماعي أو فردي إلا بعد احتدام الصراع.

La Renaissanceأو النهضة حيث بن نبي أن يجعل النهضة الجزائرية شبيهة بالنهضة الإوروبية عندما قال في كتابه شروط النهضة أن الشعب الجزائري يجب أن ينهض ينهض[1]. فالنهضة الأوروبية بدأت في القرن الرابع عشر في إيطاليا و هو يقول أننا نعيش في 1369 و لسنا نعيش في 1948 و يقصد بذلك التاريخ الهجري. فكأن التاريخ يعيد نفسه، و الحضارة التي بدأت بوادرها في أوروبا في القرن الرابع عشر ميلادي ستبدأ عندنا في القرن الرابع عشر الهجري. هذا ما لمح إليه صاحب شروط النهضة.

1369 يقول بن نبي في شروط النهضة (صفحة 52) أننا نعيش في سنة 1369 و لسنا في سنة 1948 و يضيف أن الشعب الجزائري ينهض و هذا في نفس الكتاب المذكور من قبل. ماذا تعني هذه التواريخ عند بن نبي ؟

يقصد بن نبي أننا في عصر النهضة تماما كما حدث في أوروبا حيث بدأت النهضة في إيطاليا ثم تحولت إلى فرنسا. غير أن هذا التاريخ يعني كذلك بداية حقبة التقهقر و التخلف، بداية مرحلة ما بعد التحضر و مرحلة مجتمع ما بعد الموحدين و إنسان ما بعد الموحدين. لذلك يجب أن يدل هذا التاريخ 1369 على التاريخ الهجرى إذا رأينا أن الدورة الحضارية الإسلامية تبدأ بهذا التاريخ الهجري، و ذلك في مماثلة بين التاريخ الميلادى 1369 و و التاريخ الهجري. فتكون سنة 1369 هجرية بداية للنهضة الإسلامية. و قد أشار إلى هذا مؤكدا ذلك في أسفل الصفحة 52 من شروط النهضة لما رأى في ذلك من الحقيقة.

هذه المماثلة(analogie) التي ذهب إليها بن نبي بين دورة الحضارة الأوروبية المسيحية و دورة الحضارة الإسلامية أرادها ابن نبي أن تكون مكتملة من جميع الجهات و حتى المصطلحات و التواريخ. لم يقبل بتاريخ بداية النهضة الجزائرية و الذي أراده سنة 1948 ميلادية بل أرخ لهذه النهضة بالتاريخ الهجري، فجعل النهضة الإسلامية و من خلالها النهضة الجزائرية تبدأ سنة 1369 هجرية، و ذلك للتقريب بين المسار الكرونولوجي للحضارتين وذلك حتى لا نقول المسار الزمني أو التاريخي لأنه و في رأيي أن المسار الكرونولوجي يعني تتابع الأحداث المغيرة للنشاط الإنساني.

---

[1] كتاب شروط النهضة النص الاصلي صفحة 52.

و هنا المعضلة الذي حيرت ابن نبي عقودا و أخذت منه فرحته و أفنت ذكاءه في تأملات كثيرة. كان دائما محتارا بين التأريخ لإنسان ما بعد الموحدين بكل ما يحمله هذا الإنسان من سلبيات وبداية التأريخ للنهضة الإسلامية و كل ذلك في 1369 ميلادية حيث أننا نلحظ أن نفس الإنسان المتقهقر المتخاذل و الخارج من الحضارة هو نفسه الإنسان الذي أدخله ابن نبي معترك الحضارة و يحاول النهوض. أراد ابن نبي أن يؤرخ لبداية إنسان جديد على أنقاض إنسان أتلفه الدهر.

4. تحول المعنى بين اللغتين

كُتُب بن نبي المتداولة عند القراء و عموم الباحثين باللغة العربية و هي في معظمها مترجمة حصريا من طرف المحامي عمر كامل مسقاوي و الدكتور عبد الصابور شاهين الذين اشتركا في ترجمة أهمها و هو كتاب شروط النهضة و كانا في تلك الفترة طالبين في الأزهر، و قد أوصى بن نبي لعمر مسقاوي بترجمة كتبه و التصرف فيها. لكن هذه الترجمة في معظمها قد جانبت النص الأصلي من حيث المعنى. الأمر الذي يحيل القارئ إلى القول أن هذه الترجمة موجهة. و السبب الثاني المفترض في هذه الترجمة التي احتوت النص الاصلي بتجاوز مقاصده هو أن المترجمين تنقصهما الدقة في اللغة الفرنسية وأنهما لم يعايشا المجتمع الجزائري ليفهما التفكير الجمعي(pensée collective)الذي يطبعه، و مع ذلك فقد قاموا بالترجمة لكل كتب ابن نبي و هما مشكوران كل الشكر على ذلك، لأنهما بعثا أفكار بن نبي في هذه الأمة فأحيوه بها.

تعتبر الكتب الثلاثة التي ذكرت من قبل أهم الكتب التي تحمل الجانب النظري في فكر ملك ابن نبي. أي أنها تحتوي على أهم النظريات التي انتجها مفكرنا، و هي نظريات علمية غير تجريبية و بالتالي فهي نظريات تجانب العلوم التجريبية من حيث مادة البحث و تسايرها من حيث المنهج في البحث و نصطلح عليها المصطلح الغربي التالي: PSEUDO-SCIENTIFIQUE . شأنها شأن كل نظريات علم الإجتماع.

و هذا ليس للإنقاص من فكر الكاتب، ذلك لأن كل النظريات في علم الإجتماع كالتاريخ و علم النفس وغيرها هي نظريات ليست علمية إذا ما قورنت بالنظريات الفيزيائية و الرياضية. تحتوي هذه الكتب الثلاثة و خاصة كتاب

شروط النهضة على المنظومة المفاهيمية الأساسية المشكلة لفكر بن نبي. أي أنها تحتوي النسق العلمي الذي تشكله مجموعة المفاهيم التي أسس لها الكاتب بقصد أو بغير قصد. أقول هذا لأنني أرى أن بن نبي لم يولي اهتماما كبيرا للترابط بين المفاهيم التي شكلها فالقابلية للاستعمار مثلا لها علاقة مباشرة بالاستعمار من حيث التعريف لكنها لا علاقة لها بمصطلح العود الابدي eternel retour و لا علاقة لها بنظرية العوالم الثلاثة أو المبدأ الأخلاقي و مصطلحات أخرى.

تحولت معاني المصطلحات البنبية عن سياقها الأصلي عندما ترجمت فأخذ كل مصطلح معنى مغايرا غريبا عن الاول و شكل مجموعها كنتيجة لذلك نسقا هجينا مقارنة بمعانيها الأصلية . لم يتفطن لهذا بن نبي و لا المترجمان، إلا أن القارئ لكتب بن بني باللغتين سيقف على هذا الاختلاف الذي أساء إلى فكر مالك ابن نبي. كما أن الاقتصار في الترجمة على مترجم واحد يجعل رأي هذا الأخير ظاهرا على رأي الكاتب فتظهر لأفكاره في كتبه التي ترجمها اثار لأفكار أخرى و بقصد أو عن غير قصد يتم تلويث معني النص و الجملة و الفقرة و الحرف فيظهر لدينا شكل اخر من التفكير لأن نمط الكتابة قد تغير و تغير معه الأسلوب فظهر كاتب موازي للكاتب الأصلي و هو المترجم .

5. قصور الترجمة أم حد اللغة

هل الترجمة عاجزة عن نقل المعنى الصحيح بين لغتين؟ أم أن استحالة وجود تطابق لفظي بين لغتين هو مشكلة الترجمة؟

هناك مشكلة أخرى في ترجمة مصطلحات مالك بن نبي تكمن في غياب المصطلح المقابل في اللغة المراد الترجمة إليها -و قد أسلفت في ذكر ذلك على سبيل التقديم- أي في حركة الترجمة من الفرنسية إلى العربية. و في المثال الذي سأطرحه ترد كلمة "أعطى"(p.21 ,1990) و التي وردت في كتاب مشكلة الأ فكار في العالم الإسلامي، النسخة الفرنسية الصادرة عن دار البينات بالجزائر العاصمة والتي استعملها بن نبي في معناها الأصلي بالفرنسية و تعني أخذ الدروس. أما في العربية فإن كلمة أعطى تفيد إعطاء الشئ و هذا ما أخطأ فيه ابن نبي حين رد كلمة

أعطى في العربية لأخذ الدروس. أما المترجم فقد كان من واجبه أن يقول ماذا تأخذون في المدرسة من دروس؟ و المشكلة هنا أن كلمة أعطى التي تفيد بالفرنسية أخذ الدروس أي « donner des cours » تفيد أيضا أعطى الشيء و ذلك في المجتمع الفرنسي لكن بسياقات contextes مختلفة. فنقول مثلا: « qu'est ce qu'on vous donne à l'école ? » و الجواب يكون مباشرة : « des cours ».

و للسؤال عن الأكل يقولون :

« qu'est ce qu'on vous donne à manger à l'école ? »   و الجواب   « des biscuits » و هنا الخطأ حين ربط ابن نبي بين "أعطى" و   « donner »   في تحويل السياق من المجتمع العربي إلى المجتمع الفرنسى. هنا نري أن بن نبي نفسه كان يفكر بعقلية مجتمعه العربي، بينما كتب بالفرنسية جاعلا لأعطى معنى أخذ. فالفرنسى نسأله عن الدروس باستعمال الفعل   "أعطى" donnerو العربي نسأله ببساطة عن أخذ الدروس باستعمال الفعل "أخذ"، أي ماذا يعلمونكم في المدرسة و التي تعني بالفرنسية

« qu'est ce qu'on vous apprend ? » .

فأما المترجم لكتاب مشكلة الأفكار فكان الأستاذ الدكتور بسام بركة و الأستاذ الدكتور محمد شعبو حيث ترجم النص الأصلي الذي سأذكره إلى هذا النص: " و لقد حدث أن سألت طفلا في إحدى البلاد العربية عما كانوا يعطونه في المدرسة و لم يكن استعمالي لفعل أعطى متعمدا لكن جوابه العفوي كان ذا دلالة ظاهرة فقد أجابني: إنهم يعطوننا بسكويت." (مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي صفحة 24،). و لأن الترجمة في هذه الحال كانت ملازمة للمعنى الأصلي. و أرجح أن ترجمة الدكتور بسام بركة و الأستاذ الدكتور محمد شعبو كانت ملائمة جدا ووفية لأصل النص إلى درجة أنها حافظت على الخطأ الذي ارتكبه ابن نبي. ويمكن للقارئ أن يتحقق من صدق ترجمة الأستاذين محمد شعبو و بسام بركة و أنها كانت أكمل و أوفى من ترجمة عمر مسقاوي و عبد الصابور شاهين. هذه الترجمة لشروط النهضة التي كثيرا ما خالطها رأيهما أضرت بفكر الكاتب و أضاعت جهود الكثيرين سدى.

لقد أخطأ بن نبي في استعمال اللفظ "أعطى" و لم ينتبه المترجم لذلك فأكد الخطأ. أما إجابة التلاميذ فمن المستحيل أن تكون البسكويت، أي أن يربط الطفل بين كلمة أعطى و الشيء. لقد أراد بن نبي استعمال هذه المغالطة عمدا ليؤكد ماذهب إليه هو في ربط العلاقة بين الطفل و الشيء حتى في الوسط المدرسي و ذلك لتأييد فكرته حول ثلاثية الأفكار و الأشخاص و الأشياء.

و في غياب المصطلح المحدد للمعنى و الثابت ضمن شبكة المصطلحات المكونة للنظرية نجد أن ابن نبي يلجأ دائما الى استعمال منظومة من الثنائيات و حتى ثلاثيات الحدود التي ولدتها الحاجة إلى المصطلح الدقيق. فنراه يعبر عن المصطلح محاولا تقديم شرح مناسب له. و طالما أن المصطلحات غير متوفرة، فإن ابن نبي يلجأ إلى توصيف هذه المصطلحات بواسطة الثنائيات التي يكثر من استعمالها في كل كتبه إلى درجة أنها أصبحت تطبع كل كتبه و تشكل نمطية تفكيره و منهجه، كما جرى الحال عند كل المفكرين في عصر ما بعد الحداثة. لجأ بن نبي إلى توصيف مصطلحاته اللغوية concepts linguistiques ليجعلها معبرة عن المعنى اللغوي باستعماله لما بعد اللغة (métalinguistique) . لذلك كان كل تنظيره لا يكاد يخلو من النضرة السيميائية التي طبعت كل كتاباته النظرية و لعل هذا قد أفضى إلى الإبهام و الغموض الذين وسما كل هذه المؤلفات النظرية. و يؤكد ذلك لنا النص الأصلي المأخوذ من كتاب مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي حيث يقول ابن نبي فيه مايلي :

« Dans un pays arabe, j'avais demandé à un enfant ce qu'on lui donnait à l'école, je n'avais pas utilisé à dessein le verbe donner mais la réponse spontanée était révélatrice : on nous donne des biscuits, me dit l'enfant. »

يؤكد بن نبي عدم استعماله عمدا كلمة أعطى لأنه يعرف أن الإجابة حتما ستتمحور حول الشيء. هذا المثال الأول، أما

المثال الثاني فهو مأخوذ من كتاب شروط النهضة الذي ترجمه عمر كامل مسقاوي و عبد الصابور شاهين

حيث يصبح تدخل المترجم واضحا ليتصرف في النص و سياق النص فينتج بذلك نصا اخر. هنا تتحول الفكرة عن أصلها في النص الأول عندما يخرجنا المترجم من سياق الترجمة إلى التفسير. و سنلاحظ في الأمثلة الاتية إلى أي مدى يمكن تحويل معنى النص الأول.

المثال الثاني

كلمة sillon كلمة فرنسية تعني في المعجم اللغوي الفرنسي centre national des ressources textuelles et lexicales الشق العميق في الأرض لأجل الحرث، وقد تعني الأثر العميق الممتد على الأرض، و تعني أيضا الخطوط التي على كل فص مخي و قد تعني الأثر على الوجه جراء المرض. ما يعنينا هنا هو المعنى الأول الذي ذهب إليه ا بن نبي، ويؤكد ذلك الحقل الدلالي لكلمة sillon و الذي تشكله الكلمات التالية

sillon, semeur, plaine, moisson, lève, labeur, aurore

هنا يتمحور المعنى حول الرجل الذي يقوم بالبذر في الصباح مع طلوع الشمس، و الفكرة كلها هنا عبارة عن مجاز أراده ابن نبي و أراد منه تشبيه الرجل الذي يزرع بذور بقائه في التاريخ كالذي يقوم بالبذر في الأرض. ففي الصفحة 19 من كتاب شروط النهضة- النص الأصلي- يقول بن نبي:

« Seme, o !

Semeur ! Plus loin que ton **étape**, dans le sillon qui va loin. »

و يقابلها عند المترجمين " أبذر أخي الزارع من أجل أن تذهب بذورك بعيدا عن **حقلك** في الخطوط التي تتناءى عنك في عمق المستقبل."

إن غياب كلمة حقل في النص الأصلي أفسد الترجمة و أحالها إلى تفسير شخصي للنص، بعيد كل البعد عن الترجمة الحقيقية، فغيب بذلك المترجم حقيقة النص، كمن يصف حادثا بغير ما حدث. و الشيء الثاني أن كلمة étape في النص الأصلي لم تظهر في الترجمة إطلاقا. و هنا نرى المترجم يعمد إلى الحذف مرة و الزيادة مرة أخرى

و بالتالي فهو بهذه الحال يحيد مرتين عن المعنى. ففي الترجمة العلمية أي ترجمة النصوص النظرية يكون الأفضل الابتعاد عن التفسيرات الشخصية للنصوص حفاظا على الموضوعية، و ابتعادا عن الذاتية. و الملاحظ عند ابن نبي في هذه الجمل التي شكلت الأنشودة الرمزية أنه كان موغلا في الخيال بعيدا عن الواقع كما كان نيتشه في أناشيده و شذراته . ينتظر منه و لو شيئا يسيرا من الفاعلية الرمزية بعيدا عن المجاز لأن المجاز يفضي إلى اللامعنى. إن كلمة étape التي استبدلها المترجم بكلمة حقل قد نقلت المعنى بعيدا عن سياق النص المحكوم هنا بالحقل المصطلحاتي champs lexical للنص فأصبحت هذه الكلمة لوحدها تُسَيِرُ معنى النص، أي أنها حملت النص إلى محمل غريب.

في الصفحة 25 من النص الأصلي لشروط النهضة يواصل بن نبي أنشودته مبالغا في رمزيتها فيقول:

« Elle creuse dans son âme le sillon profond ou lève la moisson de l'histoire. »

المجاز إلى حد الهلوسة !!! هذا ما طبع هذه الانشودة. حينما لا تعبر الكلمات عن المراد، و تختلط المقاصد عند القارىء أو المستقبِل للنص. و إن قارئ هذه الأنشودة ليقف على حقيقة أن بن نبي مهتم بنيتشه و برمزيته إلى أبعد الحدود. و إذا ما تسنى له قراءة كتا ب نيتشه المعنون "هكذا تكلم زرادشت" فسيجد نشيدا مشابها لنشيد بن نبي عنوانه "الطفل و المرآة" فيصاب القارئ بالدهشة لتشابه النصين.

المثال الثالث

في فصل stade de l'idole صفحة 35 من شروط النهضة-النص الأصلي- يقول بن نبي : "On but du thé et on écouta le disque égyptien". ترجم عبد الصابور شاهين هذه الجملة من كتاب شروط النهضة في الصفحة 63 إلى ما يلي:"وصارت كل منضدة في المقاهي منبراً تُلقى منه الخطب الانتخابية.فلكم شربنا في تلك الأيام الشاي وكم سمعنا من الاسطوانات

أين ذهبت كلمة ''المصري''، لم يذرها المترجمان و اتفقا على محوها. لقد فهم عبد الصابور شاهين و زميله أن هذه الكلمة و العبارة ككل يجب أن يتحول معناها إلى ما يخدم السياسة و من السيئ أن تترجم هذه العبارة إلى ما أراده ابن نبي. لقد قصد ابن نبي أن سماع الأسطوانة المصرية هو سماع نفس الأسطوانة الفارغة من المعنى والتي لا جد فيها. و في مخيالنا اللغوي الجزائري imaginaire linguistique أنه عندما نقول لشخص ''أنك تسمعنا نفس الأسطوانة'' أي أنك ''تضحك علينا'' و تسمعنا نفس الحديث . و الحالة هنا تحتمل عدة أوجه: فإما أن ا بن نبي علم بالترجمة ووافق عليها أو أن المترجمين قصدا محو اسم مصر لسخرية العبارة أو أنهما فهما هذا المعنى من النص الأصلي. ذلك لأن هذه العبارة خاصة بالشعب الجزائري و لا يفهمها إلا جزائري.

و يستمر المترجمان لشروط النهضة في تحويل المفاهيم و السياقات و حتى معاني الجمل لتصل إلى نقيض ما قاله المؤلف. و لا يمكن الوصول إلى السبب في هذه الحالة لأن ما قاما به لا مبرر له. في الصفحة 48 من النص الأصلي لشروط النهضة يقول ا بن نبي إن العالم الإسلامي يريد أن ينجز هذا التفاعل الحضاري في وقت معين و يقصد به وقت قصير[1] .في ترجمة هذه الجملة ذهب المترجما ن إلى هذه الصيغة المحرفة من النص الأصلي حيث يقولان:"فالعالم الإسلامي يريد أن يجتاز محمة تركيب الحضارة في وقت بعيد" (شروط النهضة صفحة 76) .على كل، فإنه لا يمكن حصر هذه الأخطاء التي جعلت من النص العربي المترجم نصا أخر لا يمكن أن نؤسس عليه دراسات بنبية موضوعية لأن هذا النص أصبح غريبا عن فكر الكاتب الاصلي كونه شكل من مجاميع دلالية ليست من النص خلقت هذه المجاميع حقولا دلالية غريبة عن النص الأصلي بحيث أصبحت تشكل في مجموعها نصا محرفا appocryphe يمكن اعتباره رؤية خاصة لشروط النهضة على ضوء المسار البنبي.

"Le monde musulman veut franchir la même étape, il veut accomplir la mission de catalyser la civilisation dans une durée déterminée » les conditions, p 48. [1]-

الفصل الثاني

1. نظرية الحضارة عند بن نبي، إنسان ؟ تراب؟ زمن؟

الكل يجمع أن هذه هي نظرية الحضارة التي جاء بها بن نبي وتعد اكتشافا مبهرا في نظر كل من تحدث عنها. و يقول عنها ابن نبي أنها معادلة جبرية équation و في معرض اخر فإنها قانون loi و قد رآها صاحبها في شكل معادلة كيميائية formule chimique ،و هذا ما قصده ابن نبي لأنه أضاف إليها المحفز ونحن نعلم أن المحفز لا يكون إلا في التفاعلات الكيميائية.

تناول مالك ابن نبي هذه النظرية في سطور لا تتجاوز الصفحة عن طريق استدلالات وظف فيها **منهج المماثلة**. كل ذلك كان في كتاب شروط النهضة، من الصفحة 48 إلى الصفحة 49 من هذا الكتاب. و الغريب أن قراء مالك ا بن نبي لم ينتبهوا إلى هذا. يبدأ مالك في وضع أسس يقارب بها لنظريته إنطلاقا من مثال اليورانيوم في

الطبيعة و المدة التي يستغرقها تفكك هذه المادة. حيث يقول أنها تجاوزت 4 مليار سنة، بينما يمكن تفكيك هذه المادة في المخبر في ثوان و من هنا يستنتج ابن نبي أنه على سبيل "المماثلة" analogie يمكن أن ننتج حضارة في وقت قصير من الزمن و هو-أي ابن نبي -بهذه الحل يريد تسريع الحصول على المنتج الحضاري كما حدث في اليابان، على حد قوله. و يضيف أننا يمكن أن نطبق هذه المعادلة على كل منتج حضاري، و المعادلة هي: إنسان + تراب+زمن=حضارة و ذلك عن طريق المماثلة[1] analogie التي هي نسق أوريستي للكشف عن التشابهات بين مجالين علميين ولا يمكن اعتبار المماثلة منهجا علميا كافيا لبناء النظرية العلمية إنما هو بداية التأسيس النظري.

1.1 نظرية الحضارة

نحن هنا مع ا بن نبي بصدد إقامة نظرية يسبقها نسق بنائي و تحليلي يرسي دعائمها الإبستمسة، و من المفروض أن لا ترتكز هذه النظرية على المشابهة فقط. هذه المشابهة كما يشترطها العقل تفترض وجود التشابه في وجه من الأوجه -على الأقل- لكي نقول عنها أنها مقابلة علمية و هذا ما يغيب في هذه الحالة التي كانت ممكنة بين ظاهرة الحظارة و ظاهرة تفكك اليورانيوم. و هو ما دفع بن نبي إلى التأكيد على منهج المماثلة دون المقابلة أو المشابهة. هذا المنهج الذي سيتيح له مجالا أكبر للمقاربات بين الظواهر العلمية و الإجتماعية.

أما ما ذهب إليه ابن نبي فقد أراد من خلاله أن يوضح طريقة اختزال الزمن في تفكيك اليورانيوم مخبريا و ما يمكن أن تكون عليه الحضارة. و لا تصلح هذه المقاربة بين الحضارة و اليورانيوم إلا من سبيل اللغة التي تسمح بإنشاء نوع من التقابل بين الظاهرتين. ويكون أساس هذا التقابل المنطق السببي و الغائية التي تستند إلى التفكير الرياضي المحض. وهنا تتحول المشابهة إلى التشبيه البليغ métaphore filée و هو أقرب إلى الإدب منه إلى

[1] -ماري جوزي دي رون ريشار، المماثلة في المنهج العلمي، لارماتون،باريس، 2002. المقدمة. .

العلم و به نؤسس للمماثلة العلمية التي تكون في المرحلة الثانية. و قد وظف بن نبي اللغة في ذلك الوضع أحسن توظيف.

و القارىء العادي لا يقبل بمثل هذه الأنساق لأنه يرى أنه لايمكن أن نؤسس لنظرية من عدم الكلمة. و أن هذه المعادلة الحضارية ليس لها أي أساس علمي. كما أنها لا تأتي ضمن أي نسق علمي صحيح أي انها لا تنتمي إلى أي علم. إنها ليست نظرية بيولوجية و لا فيزيائية و لا سوسيولوجية. و حتى في سياق المثال البسيط فإنه يصعب علينا ان نوجد مثالا يقارب ما ذهب إليه بن نبي حول معادلته التي لا يرى فيها الكثير من المهتمين ما يبيح هذا التركيب بين الزمن و التراب و الإنسان . و كأن هذه المعادلة أخذت من سياق اخر غير الذي سيرت إليه. و يقع بن نبي هنا في مشكلة عموم هذه العناصر بين البشر و لايرى لها حلا إلا في الفكرة الدينية التي يستعملها كمحفز في مماثلة أغرب من الأولى و هي تكون الماء في المخبر و حاجته إلى العنصر المحفز من جهة و حاجة الحضارة إلى المحفز الديني لكي تقوم من جهة أخرى. و إذا ما نظرنا إلى قيمة الرجل الفلسفية و العلمية فإننا لا نحتمل مثل هذه المقاربات فنقول ببساطة كيف يشابه بين الماء[1] و الحضارة دون ما وجه شبه ممكن؟

و يؤكد بن نبي شكه في صدق ما يقول حيث يقول في الصفحة 49 من شروط النهضة- النص الاصلي- مايلي:" إذا كانت هذه الإ فتراضا ت حول التفاعل البيو كيميائي و الحركية (دينامية) الإجتماعية صحيحة عند ذلك سيصبح من السهل علينا أن نخطط لتطورها و تسلسلها المادي الذي نعرف قوانينه"(ابن نبي، 1948، ص 49).

يعلن ابن نبي أن ما قدمه من معادلة حضارية أساسه افتراضات و شهادات témoignages يضعها دون سند علمي صحيح و يأتي من جاء بعده ليجعل من افتراضات ابن نبي نظرية لا شك في صحتها. ولا يتسع الامر لذكر كل من قال بصحة هذه النظرية و روج لها في الملتقيات و الندوات دونما جدوى.

1-Voilà ce que dira Bennabi dans les conditions de la renaissance page 49 : « L'eau, en réalité, est le produit de l'hydrogène et de l'oxygène réunis. Malgré cela, ces deux constituants ne la créent pas spontanément. Il est dit que la composition de l'eau est soumise à une certaine loi qui nécessite l'intervention d'un ''catalyseur'', sans quoi l'opération de l'eau ne peut s'effectuer ».

جسد مالك بن نبي حقيقة إنسان ما بعد الموحدين العلمية في نمط تفكيره و كيفية معالجته العلمية للمفاهيم و المصطلحات و بنى نظريته التى اشتهر بها و هي نظرية الانسان و التراب و الزمن مع الفكرة الدينية على استنتاجاته الخاصة والتي مفادها أن هذه العوامل إذا تفاعلت أوجدت حضارة أو منتجات حضارية. أسس بن نبي لهذه النظرية في كتابه شروط النهضة و الذي كان عنوانه الاصلي موجها إلى المتلقي الجزائري بصفة خاصة نظرا لما به من سياقات تفكيرية و نماذج كلها جزائرية. لقد كتب هذا الكتاب بعقلية الإنسان الجزائري المتمثلة في انسان ما بعد الموحدين بكل ما يحمله هذا الانسان من أزمات نفسية و إنكسارات تاريخية. لذا فإننا سنقول أن بن نبي خاض في معارك الحضارة بعقلية الانديجان و إن ما قام به من اقتباس لأفكار[1] الغير لا مبرر له إلا ضمن الفضاء المعرفي لإنسان ما بعد 1212م. و قد بذل جهدا لم يبذله من سبقه من المفكرين محاولا إخراج هذه الأمة من مأزقها الذي استمر لقرون و يستمر إلى الآن مع هذا النوع من أشباه المثقفين. أن ابن نبي يتحدث عنهم بذم و يسميهم أنصاف المتعلمين أو ال « intellectomanes ». غير أن ابن نبي قد يحمل معه من المبررات الكثير مما يمكن أن يخرجه من دائرة هؤلاء المتعالمين.

1. 2 هبوليت تان أو بن نبي

جوهر تفكير ابن نبي النظري أخذ عن هيبوليت تان (1828-1893)، هذا المؤرخ و الفيلسوف الفرنسي وكذلك الناقد الفاحص للأدب و خاصة الأدب الانجليزي كان وراء أهم النظريات اللغوية و قد سبق سوسير في التأسيس للسانيات الحديثة، كما أرسى دعائم الدراسات التاريخية في شكلها العلمي.

و قد أخذ بن نبي عن هذا المؤرخ فكرته الأساسية المتعلقه بالحدث التاريخي [2] و الذي يستوجب عدة عوامل لظهوره، ويحدد بن نبي هذه العوامل في الإنسان و التراب و الزمن بينما تتمحور هذه الفكرة الأصلية عند هيبوليت تان حول العناصر الثلاثة:

2- أخذ بن نبي هذه النظرية عن الكاتب و الناقد و المؤرخ الفرنسى هيبوليت تان

1--ما يسميه ابن نبي منتج حضاري يكون عند هيبوليت تان الحدث التاريخي أو الأدبي وينطلي هذا الفعل أو هذه التسمية علي كل حدث تاريخي أو أدبي و ذلك من أجل تحليله إلى العوامل المرافقة لحدوثه و التي يسميها هيبوليت تان باالأسباب الأولية و يفصلها في هذه الأسبابla race, le moment, le milieu و التي حولها بن نبي إلى الإنسان و التراب والزمن.

يظهر جليا أن بن نبي أخذ عن هذا الأديب هذه الثلاثية و حولها .la race, le moment, le milieu إلي نظرية . ففي الفصل الخامس من مقدمته لتاريخ الأدب الانجليزي يورد هيبوليت تان النص التالي:

« Les trois sources différentes contribuent à produire cet état moral élémentaire, la race, le milieu, le moment. »

يضع هيبوليت تان هذا الفصل تحت اسم :

Les trois forces primordiales, la race-le milieu- le moment. »

في كتابه "تاريخ الأدب الإنجليزي " في الفصل الخامس من هذا الكتاب و الذي طبع في باريس في دار الطبع هاشيت سنة 1966 تناول هيبوليت تان كذلك شرح معاني هذه القوى الثلاثة : الجنس و الوسط و الفترة و سنعمد إلى مقارنة بين تان و ابن نبي في هذا السياق لنعرف كيف تفاعل ابن نبي مع موروث هيبوليت تان. كما يمكننا الفصل فيما خصص هيبوليت تان هذه الثلاثية و أين أحالها ابن نبي.

1. 3 العناصر الثلاثة للحضارة عند بن نبي

1. 3. 1 التراب

تناول ا بن نبي التراب من زاوية التصحر الذي أصاب الارض الجزائرية. فالتراب هنا يأخذ مصطلح الوطن. و لم يشر بن نبي إلى التراب كعنصر في معادلته الحضارية بشئ. كما يدرج مثال الكاهنة و يجعل منها سببا في تصحر الأراضي الجزائرية بسياسة الارض المحروقة التي انتهجتها في حروبها. التراب أو القطاع الجغرافي أو المدى الحيوي أو غير ذلك من المصطلحات لم يعرها أي اهتمام و لم يشر إلى دور هذا العنصر -التراب- في نظريته بشئ. كل ما تقدم به بن نبي عن شرحه لمصطلح التراب ظهر في الصفحة 48 من شروط النهضة و قد أدرج ذلك كملاحظة يقول فيها أنه تفادى كلمة مادة و استعمل كلمة تراب لكن حتى هذه الكلمة في نظره أوردت مشكلة أخرى هي مشكلة التراب أو كما قال بالفرنسية:

“Problème de la législation des sols”

وتتحول العناصر الثلاثة المنتجة للحضارة الزمن و التراب و الإنسان في الصفحة 48 من شروط النهضة إلى مشكلات هي مشكلة التراب و مشكلة الإنسان و مشكلة الزمن و لم تعد عناصر مشكلة للحضارة بل أصبحت معوقات في طريق الحضارة كما وصفها بن نبي. ففي حقيقة الأمر أن هذه المكونات الثلاثة ليست عناصر إنما هي

أسباب كما وصفها هيبوليت تان و اتبعه في ذلك بن نبي حرفا بحرف و كلمة بكلمة فحولها من الأسباب إلى المشكلات و ليس بين هذا و ذاك فرق.

1. 3. 2 الزمن

يبحث مالك بن نبي عن الزمن الفعال و ليس الزمن الذي يضيع سدى.لذلك فإنه يقول أنه يجب أن نُدَرِّس للشعب الجزائري كيف يحسن استعمال وقته و يحوله من زمن زائل إلى زمن فعال وعملي.
لذلك يرى بن نبي أنه من اللازم تدريس تجارب الزمن في علم سماه علم الزمن. ويكون ذلك بتدريس مدى أهمية الزمن. و يذكر عند ذلك مثال النصف ساعة من العمل الهادف الفعال. و يسمي ذلك نصف ساعة الواجب في كتاب شروط النهضة صفحة 147.
و إذا سخر كل فرد ذلك الجزء 1/48 من اليوم لعمل جاد و فعال، ستكون عند ذلك النتائج مبهرة على الشعب الجزائري و في جميع المجالات.و يضيف في موضع اخر أن فكرة الزمن يجب ان تزاوج فكرة الفعل و التفكير في مجال الأفكار و الاشياء.

1. 3. 3 الإنسان

عندما يتكلم بن نبي عن الزمن فإنه يجعله ضمن مقارنة بين زمنين، زمن عمل و زمن فراغ. و عندما يتكلم عن التراب فإن فكرة التصحر هي التي تأخذ النصيب الأكبر من حديثه و كيف حولت الأرض الصحراوية الإنسان الجزائري بعد تصحرها نتيجة لما قامت به الكاهنة من حرق و اتلاف للغابات التي كانت تغطي القسم الأكبر من الوطن. هذه السياسة في نظره هي التي حولت الانسان الجزائري الي إنسان ينتظر ما تجود به السماء عليه. لكنه عندما يطرح مفهوم الإنسان للشرح فإنه يعطيه إنسانيته و يجرده من كونه عاملا من عوامل نظريته.
يطرح بن نبي عنصر الإنسان في نظريته كإنسان لا كعامل ضمن معادلة الحضارة التي يتصورها. فيقارن الانسان الجزائري بالإنسان الاوروبي في السرعة و الفعالية في العمل و كثرة الإنتاج. ويصف المسلم بالخمول الذي يعيش على الخمول و الاتكالية . و يذهب إلى تقسيم المجتمع الإنسان الجزائري و من ورائه الإنسان الجزائري إلى قسمين مختلفين هما:

- إنسان المدينة الحقير.
- إنسان البادية الطبيعي و المتخلف.

لم يتكلم بن نبي عن تداخل هذه العناصر: أنسان تراب وزمن و كيف يحدث التفاعل فيما بينها. بل تحدث عن كل عنصر منفردا عن الاخر بحيث لا يمكن الربط بين هذه العناصر الثلاثة من منظوره هو و من خلال الطرح الذي قدمه. فإذا نظرنا إلى هذه العناصر كمعادلة فإنه يتحتم على صاحبها إيجاد العلائق و إبرازها. سواء بين العناصر ذاتها أو بين هذه العناصر و العناصر الاخرى التي تشكل معادلات اخرى تربط بينها جميعا علاقات أنساق معللة.

أما مصدر هذه المعادلة التي أتى بها ابن نبي ابن نبي فهو فيلسوف الحضارة و التاريخ و الأدب هيبوليت تان و سنرى ما الذي قدمه هذا الكاتب الفرنسي عن الحضارة و الفكرة الدينية التي أخذها ابن نبي هي الأخرى عنه و قد سماها هيبوليت تان **الفكرة الأساسية**
(l'idée maitresse).
. فإذا نزعت هذه النظرية عن بن نبي فماذا سيبقى منه؟
في الصفحة XVIII˚ الفصل IV من مقدمته لكتاب تاريخ الأدب الأنجليزي يقول هيبوليت تان:"هناك إذن نسق خاص بالمشاعر و الاحاسيس و العواطف و الأفكار الإنسانية، وهذا النسق محركه الأول بعض العلامات العامة، و بعض معايير/خصائص التفكير و القلب[1] مشتركة بين رجال عرق معين أو قرن معين أو بلد معين" هنا يجب أن نحدد العناصر الثلاثة التي تشترك فيها المجموعات البشرية من خلال عبارات هيبوليت تان التي أسلفت ذكرها ، و هي على التوالي: العرق، و المقصود به انسان من عرق معين. القرن من الزمن كناية عن فترة سادت فيها خصائص فكرية و أحاسيس معينة. البلد كبلد سادت فيه خصائص فكرية و حسية معينة.
هنا نلاحظ ذكر لثلاث عناصر هي: العرق، القرن من الزمن، البلد، هذه العناصر تحولت عند ابن نبي على التوالي إلى: إنسان، تراب، زمن. و الواضح أن ابن نبي نفسه لم يحسن فهم هذه الجملة التي ذكرت من قبل فحولها إلى عناصر مشكلة للحضارة كما سنرى مما سيلي.
و المعنى الحقيقي الذي أراده هيبوليت تان هو أن هناك بعض نماذج التفكير و بعض الاتجاهات العاطفية العامة و التي تشكل معا نسقا خاصا تسير عليه مجموعة بشرية ما أو أنه يطبع مدة زمنية ما أو أنه يتواجد برقعة جغرافية ما و ليس الجمع بين الإنسان و التراب و الزمن هو المنتج للحضارة. و هنا أكرر أن كاتبنا ابن نبي أساء فهم هذه الفقرة الصغيرة التي بنى عليها نظريته للحضارة.
يستمر تان في تحليله فيقول:"إن البلورات مهما تباينت فهي تنشأ من أشكال جسمانية بسيطة.و كذلك في التاريخ نجد أن الحضارات مهما كان تباينها فهي تصدر من أشكال أو نماذج روحية معينة."
يعبر هيبوليت تان عن النموذج الروحي بالفكرة الأساسية (idée maitresse)، و يعبر عنها بالموسيقى الروحية التي تستهوي فئة معينة من البشر، أما ابن نبي فيسميها الفكرة الدينية و هما في الواقع أمر واحد.
يستمر الكاتب الفرنسي في تدليله لفكرة ظهور الحضارة فيقول أن النماذج الروحية هي التي تأتي بالحضارة و قد أخذ ابن نبي عنه هذه الفكرة كاملة و سماها مرحلة الروح في المنحني الحضاري وسماها أيضا الفكرة الدينية في معادلته الحضارية.
في الفقرة الخامسة من مقدمة هيبوليت تان لتاريخ الأدب الأنجليزي، الصفحة XXIII يقول:"ثلاثة مصادر مختلفة تساهم في إنتاج هذه الحالة الأخلاقية الاولية،الجنس، الوسط، الفترة الزمنية المعينة." وهي على التوالي: la race, le milieu, le moment. و قد استعمل ابن نبي هذه العناصر بما وصفها و سماها المؤرخ الفرنسي و ذلك في كتابه شروط النهضة.
و في معرض اخر نجد أن ابن نبي يأخذ فكرة الأفكار الموضوعة و الافكار المطبوعة عن H. Taine. هذا الاخير يورد هذه الفكرة في مقدمة كتابه عن النقد في الادب الأنجليزي حيث يقول:

1 -انظر كتاب بن نبي المعنون تأملات ص 38 ،طبعة 1991.

« et l'on retrouve les deux ou trois linéaments principaux de l'empreinte primitive sous les empreintes secondaires que le temps a posé par-dessus . »

استعمل بن نبي هذه الثنائية أفكارموضوعة/أفكار مطبوعة في كتابه مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي حيث يخصص لها فصلا كاملا تحت هذا العنوان.

في كتاب شروط النهضة الصفحة 159 ترد هذه الفقرة المعبرة عن نظرية التكيف و يسميها في فصل خاص مشكلة التكيف أما بالفرنسية فهي أصدق قربا إلى النص الأصلي حيث يقول بن نبي:" « En effet, en biologie comme en sociologie, cette réaction est Caractérisée comme l'adaptation de l'être vivant au milieu et au cadre dans lesquels il vit. »

يظهر ابن نبي هنا داروينيا إلى أبعد حد ممكن بقبوله تطبيق هذه النظرية في جانبها السوسيولوجي البشر و الجزائريين بصفة خاصة و هو في هذا ينقل كعادته أفكار H. Taine حيث يقول هذا الأخير في مقدمته سالفة الذكر عن الأدب الانجليزي ما يلي:

« Car dés qu'un animal vit il faut qu'il s'accommode a son milieu. »

و قد أردت أن تكون هذه العبارات بالفرنسية ليقف كل قارئ على مدى تشابهها لكنني على أية حال سأضع كل النص الأصلي لمقدمة كتاب تاريخ الأدب الانجليزي لكاتبه H. Taine ضمن جزء اخر لهذا الكتاب ليتسنى للجميع مطالعة هذه المقدمة في شكلها و نصها الاصليين و تكون مرفقة بالترجمة.

2. المصدر الحقيقي لنظرية الحضارة لابن نبي هو هيبوليت تان

من المقارنات و القراءات البسيطة التي يستطيع القارئ أن يجريها بين المؤلفات التي قرأها بن نبي و التي ذكر أنه تعامل معها و عمل بها و نقدها وتأثر بها لا نجد إلا بعض عبارات النقد الباهتة و الخالية من كل أساس نقدي حول أرنولد توينبي أو سبنغلر أو ابن خلدون و غيرهم. هذه الجمل التي زرعها عبر كتبه لا يذكر فيها اسم الرجل و المؤرخ الحقيقي الذي أخذ منه كل كلمة و كل فكرة. لقد أخذ عنه جل أفكاره الأساسية التي أسس عليها تفكيره النظري في بناء نظريته للحضارة .

و إذا عددنا ما أخذ فلقد أخذ من المؤرخ الفرنسي مايلي:

- نظرية الحضارة

-الأفكار المطبوعة و الافكار الموضوعة

- الإنسان التراب الزمن

- الطفل و الأفكار

- ثلاثية الشيء الشخص، الفكرة

- الفكرة الدينية

فالثابت أن ابن نبي أخذ كل هذه الأفكار عن هيبوليت تان و يمكن التحقق من ذلك من خلال قراءة مقدمة الكتاب الذي عنوانه تاريخ الأدب الانجليزي الجزء الأول و كتاب عن الذكاء لكاتبها هيبوليت تان و المعنونين كالتالي:

- Histoire de la littérature anglaise. Tome 1
- De l'intelligence. Tome 1

لقد كانت هذه المقدمة المصدر الرئيسي المعرفي لابن نبي الذي أخذ منه و بعده المترجمون ثم الباحثون .

بنيت نظرية الحضارة عند بن نبي على الفكرة الدينية كمحفز و قد جعل بن نبي كل الحضارات مبنية على هذا الأساس كالمسيحية و البوذية و غيرها و قد جعل بعض قرائه من الماركسية دينا و لا أدري كيف؟

كتبت الكثير من الكتب و أنجزت الأطروحات التي تمجد هذا الطرح و الذي مفاده أن الانطلاقة الأولى للحضارة هي الدين. و من الإسراف في استعمال هذه الفكرة الدينية أن بن نبي جعلها سببا في ظهور النهضة الأوروبية و قد فسر التأخر في انطلاق الحضارة المسيحية بين مجيء عيسى عليه السلام و عصر النهضة الحقيقي لأوروبا بأن قال أن مجيء الدين المسيحي تزامن مع فترة حضارات و ديانات أخرى أي أن مسرح الحضارة في ذلك الزمن كان مكتظا. أما في الإسلام فقد كانت الساحة الدينية و الحضارية فارغة مما سهل بروز الحضارة الإسلامية مع الفكرة الدينية التي هي الإسلام أو القيم الإسلامية !!!!!

و قد تطرق أوسوالد سبنغلر قبل بن نبي إلى هذه النقطة في كتابه سقوط الغرب و ذلك في الصفحة 35 حيث قال أن روحا جديدة ظهرت في السنه 1000ميلادية تمثلت أولا في الساعات التي ألصقت بالبنايات الدينية في ألمانيا، و التي كانت ترمز إلى علاقة الدين بحساب الزمن. و المقصود بالروح هنا هي الروح العلمية الجديدة التي تعتقد في أهمية الوقت، و تؤمن برمزية الزمن الدينية. و في الصفحة 221 من نفس الكتاب يتحدث سبنغلر عن استفاقة الروح الفاوستية في العام 1000ميلادية.

الآن و قد بقي القليل من الكثير من أفكار بن نبي فماذا يمكن أن نقول عنه ؟ قد نقول أنها بقيت له فكرة القابلية للاستعمار و التي جلبت له البلاء و العداء من الداخل و من الخارج في حياته، و بعد موته مع أفراد الجيل الأول لجبهة التحرير و غيرهم. و إذا تصفحنا المقالة التي كتبها Etienne de la Béotie[1] سنة 1571 و التي كان عنوانها عن العبودية الإرادية Discours sur la servitude volontaire فلن يبق لابن نبي شيء غير حج الفقراء. و لن يغفر له أن أغفل ذكر اسم المؤرخ و الناقد الفرنسي الذي كان له كل الفضل في إظهار أفكار أنارت دربه في الميدان العلمي.

3. نظرية تان الناتج الأدبي أو الحضاري= عرق+ فترة+ وسط

كأي ناتج بشري أو ناتج وجود مجموعة من البشر في مكان معين و في فترة معينة تتفاعل هذه العناصر الثلاثة مع الفكرة الدينية و يؤدي ذلك إلى المنتوج الحضاري من منظور بن نبي. و لأن تكوين ابن نبي علمي فقد غلبت عليه النظرة المادية للأشياء فكان المنتوج من أصل الفكرة. فقد اختار المثال الخاص بصنع مصباح ثم المماثلة التي أرادها مع تركيب الماء. هذا كله يوضح أن نظرة بن نبي للحضارة كناتج بشري تطبعها المادية و الشيئية. و قد نشرح هذا إنطلاقا من قوله أن كل منتوج حضاري يكون ناتجا عن الإنسان و التراب و الزمن و التفاعل اللازم مع الفكرة الدينية. فهو هنا لا يأتي بالجديد فقد ذكر ذلك هيبوليت تان الذي تكلم عن كل منتوج حضاري ماديا

1-كتب دي لا بويسيه هذه المقالة و عمره لم يتجاوز 18 سنة و كانت أصدق تعبير عن القابلية للإستعمار أو الإستعباد

كان أو لا ماديا كالأدب و الشعر و المسرح و الاحداث التاريخية وغيرذلك. أما بن نبي فقد اقتصرت أمثلته على المادة.

و في هذا الموقف سنحاول شرح نظرية هيبوليت تان التي سبقت بزمن طويل ما جاء به بن نبي

1 .3 العرق

يسمي هيبوليت تان العرق ب la race و يطرح ذلك في كتابة تاريخ الأدب الأنجليزي كما تكلمت عن ذلك من قبل، هذا الكتاب الذي كانت مقدمته مصدر كل الإقتباسات العلمية لابن نبي. العرق عند هيبوليت تان حول إلى الإنسان عند مالك بن نبي و قد يفضي ذلك على فكر مالك ابن نبي شيء من الإنسانية والعالمية و يحيل هيبوليت تان و كتاباته إلى الكثير من العنصرية. يعرف هيبوليت تان العرق على أنه " مجموع الإستعدادات الفطرية و الوراثية التي يولد بها كل إنسان و التي تواكبها بالطبع اختلافات في السلوك و بنية الجسم."

Ce qu'on appèlle *la race*, ce sont ces dispositions innées et héréditaires que l'homme apporte avec lui à la lumière, et qui ordinairement sont jointes à des différences marquées dans le tempérament et dans la structure du corps. Elles varient selon les peuples.

هذه الفقرة مأخوذة من مقدمة تاريخ الادب الأنجليزي لهيبوليت تان

و يورد مثالا عن العرق الآري الممتد كما يقول من القانج إلى اسكوتلندا فيقول أن هذه الشعوب على اختلاف لغاتها و ادابها و حضاراتها تخرج من أصل واحد، ضمن ما سماه بالأفكار المطبوعة و أن ما نراه فهو الأفكار الموضوعة. و قد يندهش القارئ حينما يقرأ هذه الثنائية التي كان يضن أنها من بنات أفكار مالك بن نبي غير أن هذا الأخير ليس إلا مقتبسا لأفكار الآخرين و خاصة هيبوليت تان حيث يقول هذا الأخيرفي مقدمته لتاريخ الأدب الأنجليزي

l'on retrouve les deux ou trois linéaments principaux
de l'empreinte primitive sous les empreintes secondaires que le temps a posées par-dessus.

و التي حولها بن نبي إلى مايلي في كتاب Problème des idées dans le monde musulman و ذلك في الصفحة 46 حيث يقول:

"Il peut arriver que les formes tirées ne soient plus que de pâles images des Archétypes : les idées exprimées trahissent les
idées imprimées sur les matrices originelles''

ثم ترجمها بسام بركة و أحمد شعبو و تحت إشراف المحامي عمر مسقاوي و ذلك تحت عنوان الأفكار الموضوعة و الأفكار المطبوعة و ذلك في الفصل السادس من كتاب مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي حيث يقول المترجمان على لسان ابن نبي:

"و قد نصل إلى أن نستخرج الأشكال من تلك القوالب و لا نرى فيها إلا صورة باهتة للنماذج المثالية فالأفكار الموضوعة قد خانت الأفكار المطبوعة في القوالب الأساسية"[1]

3. 2 الفترة

1-مالك ابن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، سوريا، 2002، ص. 63.

هي الزمن عند بن نبي و هو يتحدث مرة عن الزمن و أخرى عن الزمن العملي و تارة أخرى عن الزمن التقني أو الزمن الكافي فتختلط الأزمنة بذلك عند القارئ و الناقد و المحلل لأن مفهوم الزمن عند الكاتب مفهوم سائل. و قد أخذ بن نبي هذا العامل الحضاري عن يبوليت تان. غير أن هذا الأخير عندما يتحدث عن الزمن كما راه فهو يقصد **الفترة الملائمة** لظهور ناتج حضاري معين. أما ابن نبي فقد جعل الزمن عنصرا من العناصر اللازمة لإنتاج أي منتج حضاري. و كما أكرر في هذا فإن كاتب شروط النهضة قد ارتكب خطأين قاتلين: أولهما أنه أساء فهم هيبوليت تان و الخطأ الثاني أنه أخذ أفكاره دون شدة في التمحيص.

في كتاب شروط النهضة يقول بن نبي عن الزمن الكثير من المعاني و المقاصد و التعريفات. و لكنه عندما يكتب معادلته الحضارية فهو يذكر الزمن دون تعريف فيقول في الصفحة 48 :

« On admet de là que la formule analytique suivante est applicable sur tout produit de la
civilisation: *Produit de la civilisation: Homme + Sol* + Temps* ».

و هنا ينحصر المعنى على غير الزمن لأن كلمة temps دون le تعني مباشرة مدة زمنية و هذه مشكلة التعيين و التعريف الزمنيين التي وقع فيها مترجموا هيدغر في كتابه "الكينونة و الزمن" والذي ترجم عنوانه خاطئا، حيث لا يوجد التعريف ب"ال" في الكتاب الأصلي لهيدغر بدءا من العنوان و إلى خاتمة الكتاب. و في هذا المجال سأفتح قوسا يخص الترجمات التي جاءنا بها الدكتور و الفيلسوف التونسي و الذي اختص بترجمة الفلسفة الألمانية و هذا شيء جميل جدا.

في أول ما ترجم الرجل فيما صادفت له من ترجمات لكانت و هيديغر وقعت عيناي على ترجمته لكتاب Etre et temps

مارتن هيديغر و قد كنت أقرأ الترجمة الألمانية للكتاب لصاحب النص المترجم إيمانويل كانتينو و كانت تلك القراءة لما سمعته عن صعوبة فهم هذا الكتاب و استحالة ترجمته و خاصة العنوان .

يقول فتحي المسكيبني في محضر المقدمة التي خص بها ترجمة كتاب Etre et temps أنه قام بترجمة النص الأصلي للكتاب إنطلاقا من النسخة الأصلية لكن الحقيقة هي أن المسكيني قام بترجمة النص المترجم من طرف الفرنسي إيمانويل كانتينو و قد أغفل ذكر الرجل في كتابه لكي لا يلحظ قراءه هذا الخطأ الأكاديمي. و للأمانة العلمية كان لزاما أن يذكر المسكيني أنه ترجم نص **الكينونة و الزمن** إنطلاقا من النص الفرنسي المترجم. و هو بذلك قد جاوز نقل المعنى إلى نقل معنى المعنى و بالتالي فإنه جاوز النص إلى نص اخر. و ما أشبه بن نبي بالمسكيني في هذه الحال. أما الترجمة في حد ذاتها فإنها كانت ترجمة بائسة لأنها كانت تعتمد على المعجم المترجم للكلمة. فقد شيد النص المترجم إنطلاقا من معاني الكلمات المأخوذة من الفرنسية بطريق التقابل. و هنا نعود لنطرح إشكالية الترجمة فنقول ماذا ترجم المسكيني الذي اعتمد في ترجمته معاني المعجم الفرنسي لكل كلمات النص المترجم؟ و السؤال يطرح بشكل اخر على ترجمة عمر المسقاوي الذي ذهب بترجمته لنصوص بن نبي مذهبا مغايرا حيث ترجم معنى النص أو معاني الجمل لا الكلمات و أضاف. المسقاوي أحال النص عن قصد إلى معنى اخر. و في الحالتين نجد أن الترجمة نتاج لذاتية المترجم و فكره و ايديولوجيته و مدى تمكنه من اللغتين . و قد يقول البعض لماذا نتكلم عن المسكيني في كتاب خصص لابن نبي و لكن الحقيقة هي أن سلوك المترجم لشروط النهضة و المترجم لكتاب الكينونة و الزمن واحد. الأول أحال النص إلى نص اخر و الثاني لم يترجم النص الأصلي كما قال و كتم المصدر الأساسي لما قدم من نظريات و هذه عقلية إنسان مابعد الموحدين الذي تكلم عنها بن نبي.

الزمن كما رأى ذلك بن نبي و في المنحنى الحضاري الذي شكل زمن مستمر حسب سهم الزمن. إنه الزمن الذي نعرفه بتتابع الدقائق و الساعات و الأيام، أي الزمن العادي و لم يشر إلى ذلك المترجم حيث حذف الجمل و تصرف في السياق و هدم المعنى الأصلي. فعندما يقول بن نبي في النص الأصلي صفحة 56 '' ce cycle est projeté dans le temps-durée'' فإن هذا يعني الكثير لأن الزمن هنا أصبح الزمن التاريخي الذي تقاس به الأحداث و قد نقارن هذا بالزمن العملي الذي يسميه بن نبي الزمن الكافي لصنع شيء ما '' le temps nécessaire '' و في هذا كل المعنى.

يتعدد مفهوم الزمن عند بن نبي و لا يهتم لذلك المترجم فيدفع الفاتورة كل من قرأ الترجمة و ابتعد عن النص الاصلي فيعم الخلل و يختل المعنى.

و يذكر بن نبي صفة أخرى للزمن عندما يتحول الزمن عنده إلى زمن عملي temps-action و يقارب هذا الزمن الصناعي أي الفترة الأقصر و الكافية لصنع منتج حضاري ما. و قد ذكر ذلك في الصفحة 57 من كتابه شروط النهضة(النص الأصلي). أما في النص المترجم فلا نرى هذا الترتيب للزمن إطلاقا.

في الصفحة 145 من النص الأصلي لشروط النهضة يطرح بن نبي ما يراه تصورا جديدا للزمن و الذي يجب حسب قوله أن يأخذ به المجتمع لكي ينهض.

في الصفحة 189 من النص المترجم لشروط النهضة يرتكب المترجمان خطأ قاتلا إذ يضعان الزمن تحت مرادف الوقت و يسميان فصلا كاملا تحت مسمى الوقت بينما في المعادلة البنبية يتكلمان عن الزمن. و ما سر هذا الخلط ؟ و حيث يقولان وقتا فابن نبي يسمي ذلك زمنا. و لا يظهر الحديث الشريف في الكتاب الاصلي بينما وضع هدا الحديث في مقدمة العنصر الثالث. و كأننا نقرأ كتابا اخر غير كتاب شروط النهضة.

أما الان فإننا سننظر كيف يرى هيبوليت تان الزمن من المنظور التاريخي- الحضاري. يسمي هيبوليت تان الزمن في هذه الحالة ب le moment. المؤرخ الفرنسي يرى أن هذا المصطلح سببا في ظهور بوادر أو نواتج الحضارة. و ما يسميه بن نبي مشكلة الزمن هو نفسه عند هذا المؤلف الفرنسي سبب من أسباب التحضر و يرى أنه سبب كاف و هو ينظر إليه على أنه جملة منظمة من الأسباب كما يقول:

.''un troisième ordre de causes''

و الفترة هنا هي بمثابة الفترة الزمنية الممتدة عبر تاريخ مجموعة بشرية ما. فالتغير الحضاري لا يأتي من العدم بل يكون دائما مستندا إلى بناء حضاري سابق. و يسمي المؤلف الفرنسي هذا البناء السابق بالأثر أو الطابع الأصلي الأول لتلك الحضارة. فالحضارة الواحدة عنده تعاقب لفترات معينة تطبعها سمات خاصة و هو يورد أمثلة على ذلك فيقول أن الحضارة الأوروبية مرت بعدة فترات حضارية و منها فترة سادت فيها التراجيديا في عصر كورناي

أوالمسرح اليوناني كما كان في فترة إيشيل و أوريبيد. أو الشعر عند لوكريس أو الفن في فترة النهضة عند ليونار دو فانسي. و هكذا تكون الحضارات مكونة من فترات تسود فيها فكرة معينة أو إتجاه معين لمدة معينة و لا يأتي هذا التعاقب من العدم بل أننا نجد أنه يكون مسبوقا بكم حضاري يبنى عليه الجديد من الحضارة. هذه الفكرة استغلها بن نبي في كتاب اخر هو مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي حيث تحدث عن الأفكار المطبوعة و الأفكار الموضوعة. و إذا كان هذا هو حال بن نبي في أكمل كتبه من الجانب النظري فكيف تكون كتبه الاخرى التي لا تستند إلى جانب نظري؟

3 .3 الوسط

و هي تسمية أرادها هيبوليت تان وفاءا لمنهجه البيولوجي في تحليل الحدث التاريخي. هذا المنهج الذي طالما حاول بن نبي تبنيه لكنه لم يستطع أن يفصح عنه بشكل واضح نظرا لأنه كان يكتب للمسلمين و للعالم الإسلامي و نحن نعلم حجم المحنة في أن تكون داروينيا عند المسلمين. بن نبي لا يفصح عن داروينيته وعن منهجه البيولوجي في تفسير الظواهر التاريخية حضارية كانت أم ثقافية أم إجتماعية و لأن بن نبي يعتبر المجتمع كائنا بيولوجيا فإنه دائما يتحدث عن الأمراض التي تصيب المجتمع و عن الأميب و غير ذلك. الأمثلة كثيرة في كتب الرجل و للقارئ المتفحص الحظ في البحث عنها.

الوسط عند هيبوليت تان هو le milieu و هي تعني المكان و الكائنات الحية التي تشغل المكان و العوامل المناخية التي تؤثر في المكان و الكائنات التي تحيا فيه. و المفارقة الكبرى أن مالكا يضل مترددا في التأسيس لنظام مصطلحاتي متكامل و ذلك عيبه المنهجي الكبير الذي حول ما يضن القارئ أنها نظرية إلى وجهات نظر متفككة لا رابط بينها بل قد تكون في معظم الأحيان متنافرة المصطلحات و غير متناغمة وهذا ما يسميه هو النشاز في النغمات الموسيقية للأخلاق عند المجتمع فنظرياته أسطوانات أعيد سماعها بعد ترك مديد. إنه يسمع لهيبوليت تان.

في كتاب شروط النهضة يتحول الوسط إلى تراب و هو يبرر اختياره لكلمة تراب بدلا من مصطلحات أخرى بمايلي:

الصفحة 48 من النص الأصلي و ترجمتها في الصفحة 77 و في أسفل الصفحتين نجد أن بن نبي تجنب كل الحمولات الإيديولوجية للكلمة sol فهو لا يقصد المادة التي تقابلها الروح أو الماركسية أو الليبرالية أو الأخلاقية. و باختياره هذا فقد أراد المعنى الأول للكلمة إلا أنه اشترط ربط هذه الكلمة "تراب" بمعنيين اخرين هما قوانين الامتلاك الفرنسية وكيفية الاستغلال. و في أحد محاضراته يقول أنه يقصد بكلمة تراب المدى الجغرافي الحيوي biotope. يظهر ابن نبي مخيفا بتناقضاته هذه إلى درجة أن المصطلحات عنده لا تكون ثابتة المعنى الدلالى أو المفهومي. و أقصد المصطلح الذي يكون كوحدة مرتبطة بوحدات أخرى في الشبكة المفاهيمية المشكلة للنظرية لا الكلمة من حيث المدلول فحسب. فالمصطلحات عنده تبدو سائلة و غير متماسكة و خاصة عند ما يتعلق الأمر بالمصطلح العربي و ما يقابله بالفرنسية.

4. نظرية الدورة الحضارية

الدورة الحضارية، هذه التسمية رغم شيوعها فهي خاطئة أشد الخطأ إذا لم تتضمن فكرة عدم دوريتها. فالحضارة لها دورة ضمن السياق الإنساني، فهي نتاج الانسانية جمعاء. ذلك أن الحضارة التي يشكلها مجتمع ما لا تحمل في طياتها فكرة الدورة و إنما هي نفضه أو قفزة عبر الزمن، تأكد فيها تفوق لمجتمع معين على المجتمعات الأخرى لمدة معينة من الزمن. و قد نصل إلى تسمية هذه الكلية بالوحدة الحضارية. تندرج هذه الوحدة ضمن الحضارة الإنسانية جمعاء و التي تشكل كلا بمجموع هذه الوحدات. وقد طرح أرنولد توينبي ذلك التصور تحت عنوان[1] The unit of historical study. حيث يقول أنه يمكن أن نتحدث عن الحضارة الإنسانية بجعلها حضارات معاصرة طالما أن المدة التي تتابعت فيها هذه الحضارات المعروفة لم تتجاوز ال6000سنة.هكذا أراد توينبي الحضارة. أما فكرة أن كل الحضارات كان أصلها الحضارة المصرية فلم يقبل بها هذا المؤرخ.

و قبل أن أبدأ في شرح الدورة الحضارية عند مالك بن نبي فإنني سأنبه القارئ إلى ما قدمه الكاتب الطاهر سعود في محضر شرحه و تحليله للدورة الحضارية عند مالك بن نبي في كتابه التخلف و التنمية في فكر مالك بن نبي .

1-أرنولد توينبي،دراسة التاريخ،المطبعة الجامعية لأوكسفورد،بريطانيا العظمى، 1946، ص. 568

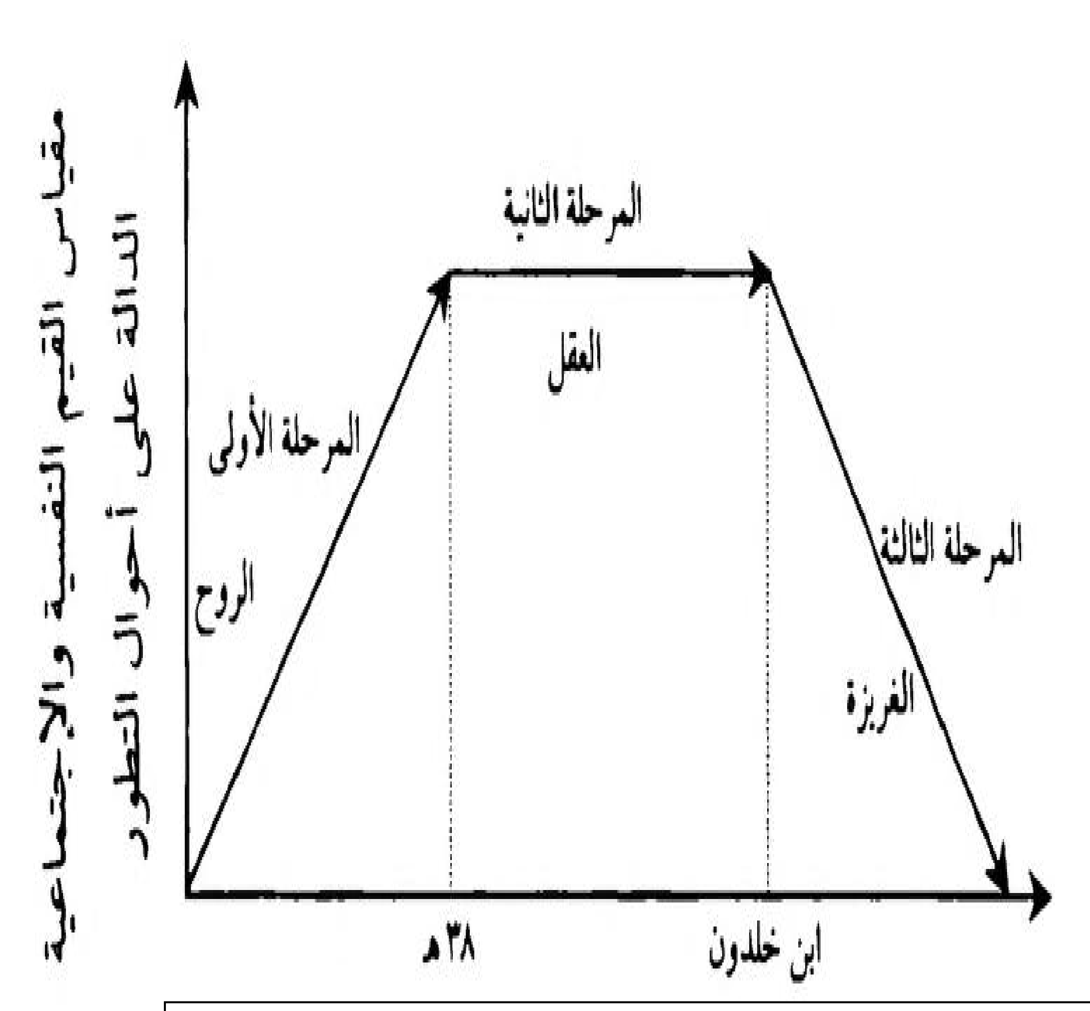
يورد الكاتب الطاهر سعود في كتابه "التخلف و التنمية في فكر مالك بن نبي" مخططا للدورة الحضارية (ص 121) كما قدمه مالك ابن نبي في كتابه "شروط النهضة" و في كتاب مشكلة الأفكار، لكن الجديد في كتاب الطاهر سعود أنه جعل ابن خلدون في المرحلة B. و ذلك ما لم يشر إليه بن نبي في مخططه. و هذه أحد الملاحظات الهامة التي يمكن من خلالها تصحيح المخططين: مخطط شروط النهضة و مخطط مشكلة الافكار اللذين تنقصهما هذه النقطة و لم ينتبه إليها المترجمان . و يمكن مقارنة المخطط الحضاري عند مالك في كتابيه المذكورين أعلاه و مخطط الأستاذ الطاهر سعود. و يؤكد ابن نبي من خلال ما قال في الصفحة 26 من كتاب مشكلة الأفكار و على لسان ابن خلدون أن مرحلة مابعد الموحدين توافق سنة 1367. و من هنا فابن نبي أرخ للحضارة الإسلامية عبر مرحلتين هما:

قطيعة صفين rupture de Siffin 38 H فترة ابن خلدون 1367 أي **قرن بعد سقوط بغداد و قرن قبل سقوط غرناطة**

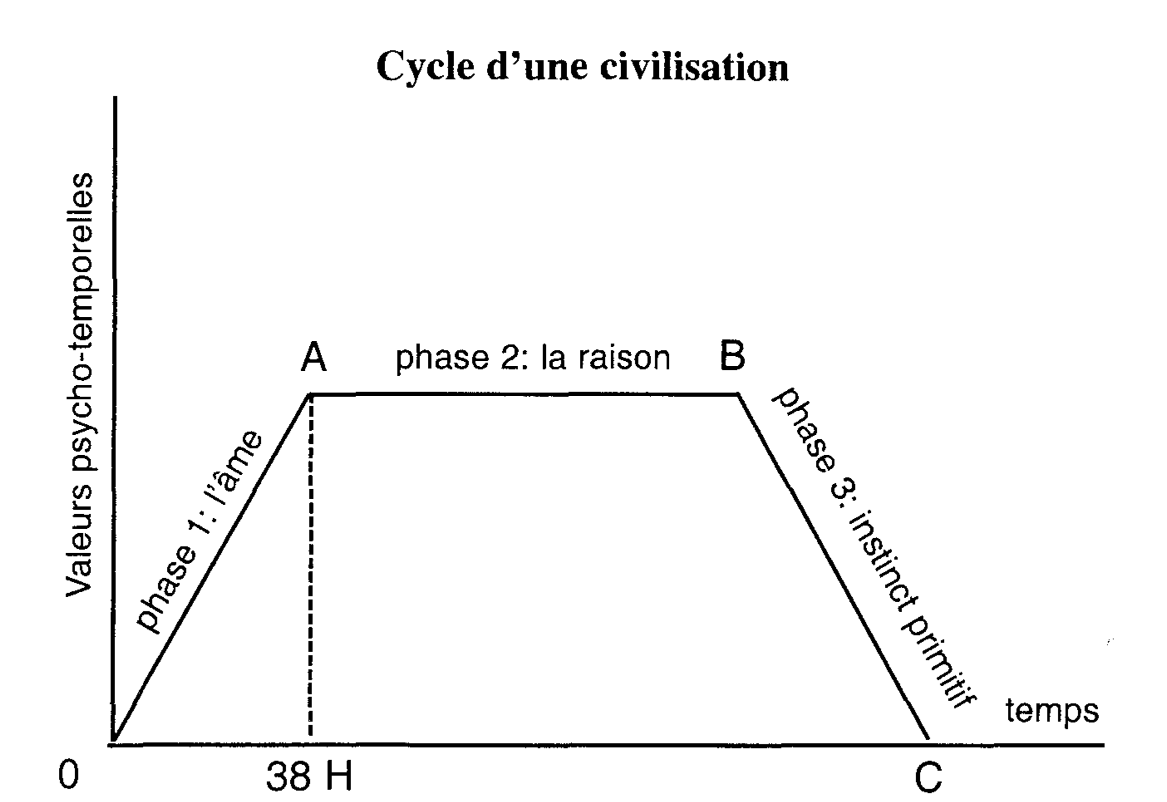
أما ما يستوجب الذكر هنا فهو أن معركة حصن العقاب سنة 1212م هي التي أنهت حكم الموحدين و أتت بمرحلة ما بعد الموحدين بكل تناقضات تلك المرحلة و ليست سنة 1367 م هي بداية مرحلة مابعد الموحدين. لذلك فإن المخطط الحضاري يحتمل النقطة Bالتي هي قطيعة مع الحضارة الإسلامية بعد هزيمة الموحدين. و بدل ابن خلدون فأن الاسلم وضع معركة حصن العقاب كقطيعة rupture ثانية بعد صفين. و بذلك سنؤرخ للإسلام عبر قطيعتين:38 هجرية و 1212م

تحمل كتب ابن نبي الكثير من النقاط المبهمة التي يجب مراجعتها مراجعة جادة لتحيينها. فإذا نظرنا إلى منحنيات ابن نبي مثلا، وجدناها غير مكتملة التركيب و تكاد تكون مختلفة أشد الإختلاف. و عادة ما يقول ابن نبي ما قد يناقض المنحنى الذي رسمه. وإليكم هذه المخططات لتقارنوها.

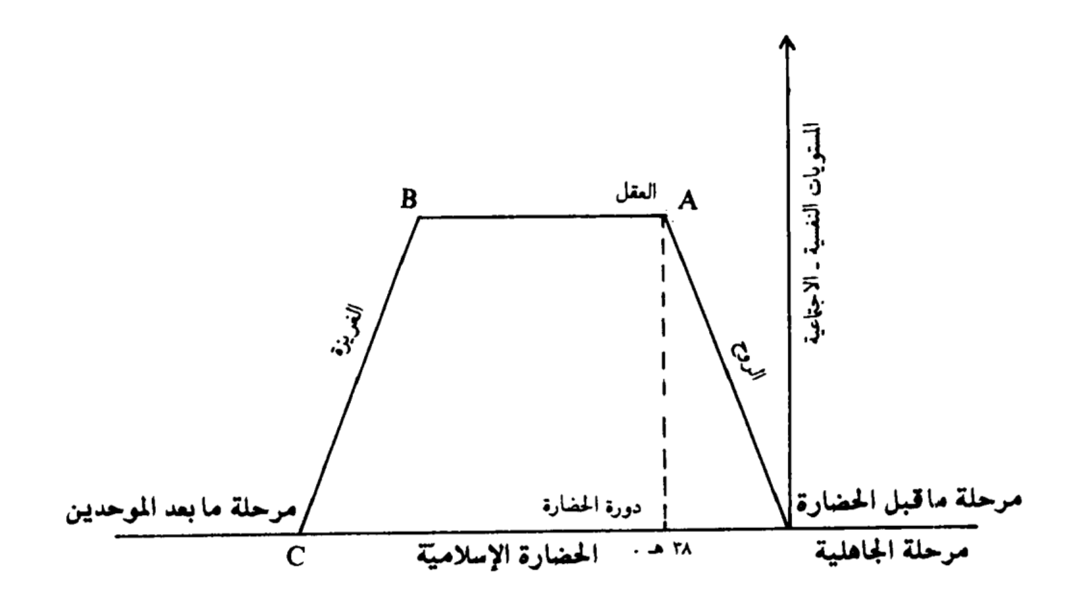
(المصدر: مالك بن نبي، شروط النهضة، ص٦٦)



مخطط مأخوذ من كتاب التخلف و التنمية في فكر مالك ابن نبي مأخوذ من النص الأصلي لشروط النهضة، صفحة122



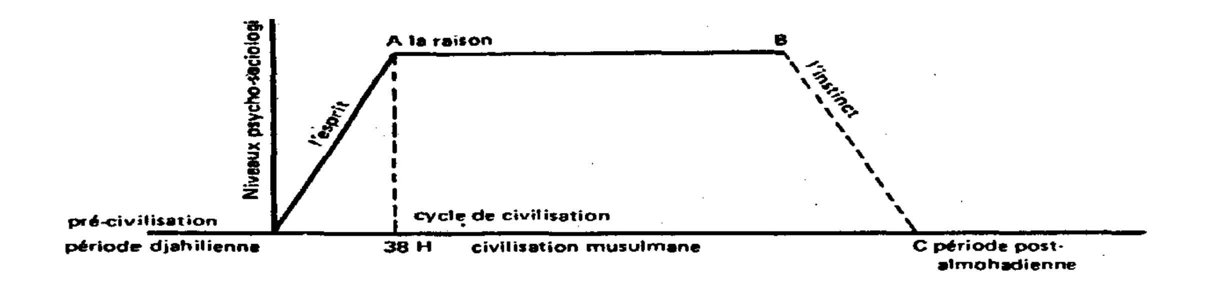
مخطط دورة الحضارة من كتاب شروط النهضة النص الأصلي، صفحة 56.



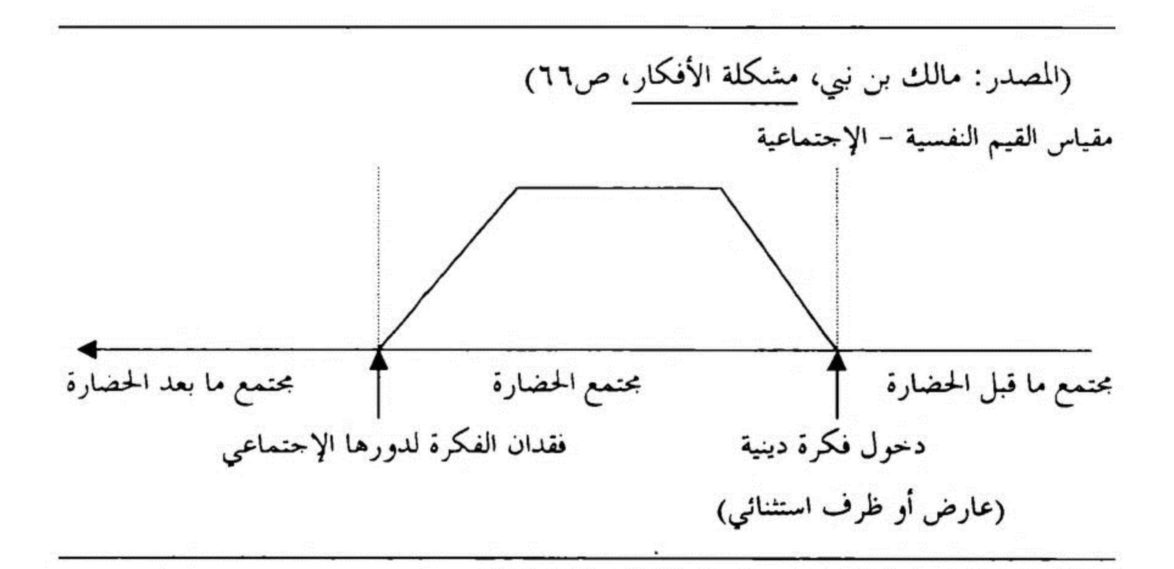
مخطط الدورة الحضارية مأخوذ من النص المترجم لكتاب مشكلة الافكار في العالم الإسلامي،صفحة 44

أما ابن نبي فقد أخذ هذه المراحل الثلاثة للمخطط الحضاري و هي A , B, C عن الكاتب الألماني Oswald Spengler و الذي جعل للحضارة تطورا عضويا بيولوجيا و عدده في مراحل ثلاثة : الطفولة و الرجولة و الشيخوخة و هذا ما حذاه مالك بن نبي في دراسته للحضارة. و الأفضل أن نسأل عن منطقية هذا المنحني و هذه الرؤية ككل.

فنقول هل هذا المنحنى الذي وضعه ابن نبي منطقي ؟ و هل دخل المسلمون فعلا مرحلة ما بعد التحضر كما يقول صاحب كتاب شروط النهضة؟ و متى دخل المسلمون هذه المرحلة التي لم يشر إلى بدايتها في مخططه؟



مشكلة الافكار في العالم الإسلامي النص الاصلي، صفحة 31.



المخطط الموجود في كتاب التخلف و التنمية لكاتبه الطاهر سعود مأخوذ من النص المترجم إلى العربية، صفحة 127

يؤكد ابن نبي في كتابه شروط النهضة أن الشعب الجزائري ينهض و يجعل بداية النهضة من سنة 1948 حيث يؤكد، حسب رأيه، أننا نعيش في سنة 1369 هجرية و لسنا في سنة 1948 ميلادية (شروط النهضة،ص 52). الملاحظة التي لم يشر إليها ابن نبي و التي كانت ضمنية هي أن سنة 1369 ميلادية هي بداية النهضة الأوروبية في شكلها الفني في إيطاليا. و قد أبدى ذلك التقابل بين النهضة الأوروبية و ما أراد أن يجعله تاريخا لبداية النهضة الجزائرية، و ذلك ليؤسس لفكرة الدورة الحضارية بالتماثل بين الحضارتين. و الملاحظ أن الثقافة هي المنتج للحضارة بحسب قول Spengler و هذا ما حدث في أوروبا. و لعلنا نجد أن بن نبي كان الأفضل له أن يتكلم عن الثقافة التي تنتج الحضارة في بلده الجزائر، لا أن يجعل بداية الدخول الحضاري هو النهضة في **شكلها الإصلاحي** كما رآها عند ابن باديس و جمعيته. و هنا يمكن أن نتكلم عن مجتمع جزائري كان و لايزال يحتاج إلى **بناء ثقافي جديد** و ذلك منذ سنة 1948 م. لأننا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نقول عن المجتمع الجزائري أنه في مرحلة ما قبل الحضارة لأن منتجات الحضارة تحيط به و يتفاعل معها يوميا و من هنا يستحيل أن يصير نموذج بن نبي صحيحا إلا إذا زاوجه نموذج أوسفالد سبنقلر الذي هو الثقافة التي تتحول إلى حضارة عند اكتمال النموذج الثقافي. و عوض ما قبل الحضارة الذي يسبق كل دخول في الحضارة، نلجأ إلى إعادة بناء النسيج الثقافي الذي ينتج بدوره الحالة الحضارية المؤدية حتما إلى الحضارة. و ما أروم إليه هو تجديد للثقافة الجزائرية، يبدأ بتجديد سلوك الفرد الثقافي في محيطه الذي يعيش فيه.

المشكلة الحقيقية تكمن في تحديد مراحل الحضارة التي يريدها بن نبي في الجزائر منذ 1948 م و التي يبتدئها بالنهضة محاكاة للنهضة الاورروبية التي بدأت في إيطاليا كفن أو فنون و أدب ثم تحركت هذه الهزة الثقافية/الحضارية من إيطاليا إلى فرنسا مع فرانسوا الأول و ليوناردو فنسي. لكن ما أراد أن يوحي به بن نبي من تماثل بين النهضة الاوروبية في فترتها الإيطالية يفتقد إلى المقابل في جانبه الجزائري و العربي و الإسلامي لأن فنون النهضة الأوروبية بأشكالها لم يكن لها أدنى تصور في المنظومة الإسلامية للجمال، خاصة في جانبها التصويري، كاللوحات الفنية و التماثيل. و الغريب أننا لم نتجاوز حتى اليوم المرحلة الأولى و التي تنمي الذوق الفني السليم لدينا، في كل ما هو فن، و أعني بالسليم الذي يحكمه العقل، و أقصد به العقلاني الذي يتشارك فيه الأفراد في

الحكم الجمالي، و نقف فيه على رأي واحد. وليس هذا من باب تنميط الذوق، لكنه من باب الاتفاق في الأحكام الجمالية و الفنية. كل هذا من أجل قيام منظومة مكتملة لمقاييس الجمال و الذوق. و قد أقف معكم على مثال من عصر النهضة الإيطالي في بداياته مع ليوناردو فنسي(1452-1519) ومع إنسان فيتريف l'Homme de Vitruve حيث يعد هذا الرسم من أجمل الرسومات المعبرة عن تناسق الجسم الإنساني وتناغمه مع العمران الممثل في الدائرة و المربع.

و يقول فيتروف الروماني و معه ليونار دو فانسي أن أكمل خلق الله هو الإنسان. و يقول الله تعالى في سورة التين، الاية 4."و لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم". أوجد دو فنسي المقياس الجمالي للجسم البشري واتبعه كل الفنانين في ذلك،و أصبح هذا الرسم مقياسا للجمال البشري.

لا يمكننا أن نرسم المرأة و لا يمكننا أن ننحت تماثيلا و ليس لدينا مخيلة الألهة المتعددة و من هنا فإن منطلقات نهضتنا المرتقبة ستتخذ طريقا أخرى. و لم تسلكه إلى اليوم بالشكل الكلاسيكي المعروف عند عائلة الميديسيس في فلورنسا و عائلة سفورزا كذلك.هذه العائلات التي كانت سببا في التغير الثقافي الذي طبع كل إيطاليا ثم امتد إلى فرنسا مع فرانسوا الاول الذي لعب دور هارون الرشيد في تقديره للعلماء و المفكرين. هذه فقط أمثلة بسيطة عن بعض العائلات الإيطالية التي غيرت ليل أوروبا و جعلته نهارا. هذه النهضة التي حملها ليونار دو فانسي و ميشال أنجلو وبوتيشالي الذين غيروا بدورهم نظم الفن و البناء و حتى الدين. فتغيرت النظرة إلي البناء و تجسدت في قصور رائعة الجمال كقصر فانتان بلو بفرنسا. و تغير الذوق الفني إلى الإيجاب و عند عامة الناس تغير السلوك و تشكلت منظومة سلوك مغايرة لما كانت عليه سواء عند الملوك أو عند عامة الناس.

و في النهاية نقول أن هذه العائلات أعلت نمطا من السلوك الإنساني الرفيع و شكلا جديدا من التفكر الديني في الرسومات الدينية و اللوحات الفنية التي كانت تمثل المعتقدات الجديدة في شكلها الديني و الفني الجديد. لقد بنيت النهضة بأموال أمثال هؤلاء الناس أقصد العائلات الغنية التي قدمت أمثلة عنها. و قد حدث نفس الشيئ عند بداية الدعوة الاسلامية و ببساطة يمكن الرجوع إلى ما قام به عثمان بن عفان رضي الله عنه من مساندة مادية للدين الجديد، و كذلك ما قام به أبو بكر الصديق بأمواله كذلك. لقد استمد هذا الدين سندا ماديا قويا من

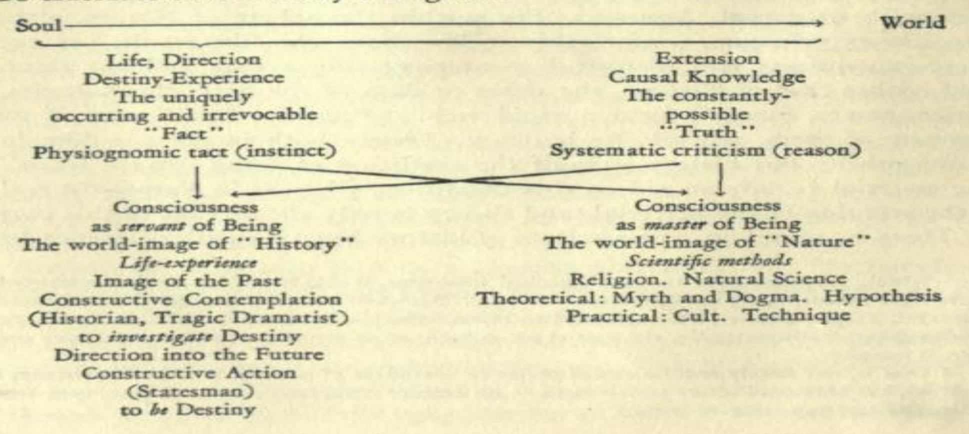
هؤلاء الأشخاص تماما كما حدث في النهضة الاوروبية. و قد أفضى ذلك إلى نمط جديد من الأخلاق و السلوك غير الذي كان سائدا، لكن يجب أن نلاحظ أن غياب الذوق الجمالي الفني في مجالات أخرى و اقتصاره على الشعر أدى إلى عدم اكتمال النموذج الإسلامي فنيا. و اقصد بذلك عدم وجود رسامين و فنانين و نحاتين أثر على النموذج المسلم سلبا في بنائه الحضاري. فبناء مسجد قباء كان بسيطا للغاية لا فن فيه. كان طابعه نفعيا بالدرجة الأولى أقتصر على بدائيات العمل العمراني رغم توفر الطاقة و التي هي الإنسان لكنه كان إنسانا طبيعيا و كانت تلك أول العلاقات التي أراد إقامتها مع الله عن طريق البناء في الإسلام. و قد أكد ما أقوله عن دور العائلات الغنية ما قامت به العائلة الأموية و على رأسها معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه. هذا الرجل الذي غير وجه العالم بماله و ذكائه. وكان ذلك بعد اكتمال النسق الأخلاقي الجديد في الدين الإسلامي. معاوية كان الدافع الأساسي و الرئيسي في تحويل الكل الثقافي و الديني و الاجتماعي من سلوك و مبادئ و أخلاق إلى كل حضاري تمثل في البناء و العمران و تنظيم شؤون الدولة الجديدة. و ليس المجال هنا لذكر ما قدم هذا الرجل وإنما القول على الحق بما قدم معاوية للإسلام. هذا الرجل الذي كتب الوحي، يصفه مالك بن نبي في كتابه شروط النهضة **بنصف المسلم** و لا حق له في ذلك ولا مبرر.

1.4 المخطط

وضع ابن نبي مخططا للحضارة أخذه عن أوسوالد سبنقلر و الناظر إلى كتاب تدهور الغرب يرى التشابه المميت بين الرجلين في استعمال المصطلحات و إذ ننظر إلى المخطط الحضاري لابن نبي فإننا نرى فيه نفس التركيب و نفس العناصر، الروح و الغريزة و العقل، تماما كما نراهم في مخطط سبنغلر لاحظ المخطط في الذي يلي. أما الاختلاف فشكلي تماما و يظهر في ترتيب هذه العناصر بشكل ما. و مخطط سبنقلر منطقي و بسيط جدا يبدأ من الروح و يستمر الى العالم. حيث الروح و الغريزة ممتزجتان معا في نسيج أولي فطري صوره سبنقلر في المخطط التالي و المأخوذ من كتاب سقوط الغرب أو تدهور الغرب. هذا المخطط أساسه ثلاثة مكونات أساسية هي: الروح soul و الغريزة instinct والعقل reason. هذه العناصر الثلاثة هي التي مكنت ابن نبي من المخطط الذي نحاوره الآن .

tory, which ascertains that which has been. For the historical outlook itself the data are always symbols. Scientific research, on the contrary, is science and only science. In virtue of its technical origin and purpose it sets out to find data and laws of the causal sort and nothing else, and from the moment that it turns its glance upon something else it becomes *Metaphysics*, something trans-scientific. And just because this is so, historical and natural-science data are different. The latter consistently repeat themselves, the former never. The latter are *truths*, the former *facts*. However closely related incidentals and causals may appear to be in the everyday picture, fundamentally they belong to different worlds. As it is beyond question that the shallowness of a man's history-picture (the man himself, therefore) is in proportion to the dominance in it of frank incidentals, so it is beyond question that the emptiness of written history is in proportion to the degree in which it makes the establishment of purely factual relations its object. The more deeply a man lives History, the more rarely will he receive "causal" impressions and the more surely will he be sensible of their utter insignificance. If the reader examines Goethe's writings in natural science, he will be astounded to find how "living nature" can be set forth without formulæ, without laws, almost without a trace of the causal. For him, Time is not a distance but a feeling. But the experience of last and deepest things is practically denied to the ordinary savant who dissects and arranges purely critically and allows himself neither to contemplate nor to feel. In the case of History, on the contrary, this power of experience is *the* requisite. And thus is justified the paradox that the less a historical researcher has to do with real science, the better it is for his history.

To elucidate once more by a diagram:



لقد نقلت لكم هذه الصفحة ليتسنى لكم مقارنة هذا المخطط مع مخطط الدورة الحضارية لابن نبي. هذه المصطلحات كما أرادها صاحبها (سبنقلر) و التي وردت في كتابه تدهور الحضارة ص 154 و هي تعبر عن المخطط الحضاري لابن نبي . و من هذه الأمثلة البسيطة نرى مدى التشابه الذي أوقع ابن نبي فيه نفسه في أخذه عن سبنقلر. غير أن ابن نبي جعل الغريزة بعد مرحلة العقل و بالضبط في المرحلة التي نعيش فيها الان. و السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل نحن فعلا نعيش مرحلة الغريزة التي تكلم عنها ابن نبي بكل ما تحمل الكلمة من معنى ؟

أوجد بن نبي في المخطط االحضاري لدورة الحضارة ترتيبا أبجديا كان على التوالي C,B,A و قد ظهر هذا الترتيب عند أوسفالد سبنقلر لأول مرة في كتاب تحت اسم ملحمة الإنسان L'épopée de l'homme . و الملاحظ هنا أن ابن نبي لم يغير في مخطط سبنغلر شيئا إلا الترتيب.

الفصل الثالث

المفاهيم

1. الفكرة الدينية

يقول مالك ابن نبي أن الفكرة الدينية تتدخل كمحفز في تركيب العوامل التاريخية و يقصد بهذه العوامل الانسان +التراب+الوقت على اعتبار أن هذه العوامل تتفاعل فيما بينها.

تعتبر كلمة محفز catalyseur كلمة كيميائية بامتياز و إذا وضعتها في نطاقها الأصلي فإن العناصر الثلاثة تراب،زمن، إنسان ستكون و ستأخذ شكل المركبات الكيميائية التي تتغير بعد حدوث التفاعل فيما بينها لتنتج مركبات أخرى مختلفة كل الاختلاف عن التركيبات الاصلية و يبقى المحفز على ما هو عليه في بداية التفاعل فلا يتغير و تتغير النواتج. هنا نستنتج أن التفاعل يحول الانسان إلى إنسان اخر و التراب إلى تراب اخر و الزمن إلى زمن اخر لكن كيف ذلك ؟ ما الذي يتغير في الانسان بعد هذا التفاعل الحضاري؟

و يضيف مالك ابن النبي في هذا الصدد حيث يقول في مقدمة شروط النهضة مايلي:"و نحن حينما نتناول الأشياء على هذه الصورة إنما نعطي القارئ فرصة يلمس من خلالها التأثير المباشر للفكرة الدينية على الوقائع النفسية الإجتماعية التي تكون ظاهرة التاريخ. فعندما نقول أن الفكرة الدينية تتدخل كمركب في تركيب عناصر التاريخ فنحن في هذا نقر حقيقة يؤيدها تاريخ الحضارات غير أن هذا التأكيد سيأتي على صورة شهادة على هذه الظاهرة، وليس في سورة تفسير مقبول لها."(شروط النهضة، صفحة 16).

ا

“Quand nous affirmons que l’idée religieuse intervient comme un catalyseur dons le synthèse des

éléments de l’histoire, Nous admettons par là une réalité corroborée par l’histoire des civilisations néanmoins cette confirmation intervient sous la forme d’un témoignage » (1948, p 16)

يتحدث مالك بن نبي هنا عن تطابق conformité اثبته تاريخ الحضارات و يؤكد أنه لا يوجد أساس علمي يثبت ما ذهب إليه من أن دور الفكرة الدينية هو نفسه دور المحفز في التفاعلات الكيميائية و حتى و إن سلمنا أن الفكرة الدينية محفز في قيام الفعل الحضاري فإن المحفز في التفاعل الكيميائي يكون دائما -و لا بد من ذلك- مادة كيميائية كالمواد التي تدخل في التفاعل الكيميائي. غير أننا نرى أن نظرية تقول أن الحضارة =إنسان+تراب+وقت يكون المحفز فيها الدين تكون نظرية ناقصة فلا بد هنا من أن يكون المحفز من نفس جنس هذه المواد. هنا الخلل في هذه المشابهة لأن الإنسان غير التراب و الوقت لا مادة فيه فكيف يكون المحفز؟

أما تركيب الماء فلا يصلح البتة كمثال على هذه النظرية لأن الماء في الطبيعة معدن وجد قبل التفاعل لا بواسطة تفاعل و قد غفل مالك عن هذا و قد أخذه مالك هكذا ويدل قوله il est dit على ذلك اذ أنه لم يعطي هذا المقال الاهتمام و الدراسة الكافية. Il est dit و معناها الحقيقي "يقال أن" فهل يجوز الإستدلال بمثل هذا في المجال العلمي؟ و المحفز هو الفكرة الدينية عند مالك ابن نبي و قد أشار إلى ذلك في كتابه شروط النهضة في معظم صفحات الكتاب غير أن المقصود بالفكرة الدينية ليس أمرا واضحا عند بن نبي، و هو مبهم إلى درجة كبيرة جدا لأنه قد يعني الدين كله، كما ذهب إليه هو عند نزول الوحي في غار حراء، والذي نستنتج منه أن الفكرة الدينية هي الإسلام.

و في مواضيع اخرى نستنتج أ ن الفكرة الدينية هي الإصلاح كما يقول مالك في شروط النهضة عن جمعية العلماء المسلمين فهل تكون الفكرة الدينية هي الدين كله أم التجديد في الدين؟ و قد يقال أنها الدين في بدايته و الإصلاح إذا ما حاد المجتمع عن الدين. قد يصلح هذا لغة و لكنه لا تبنى عليه نظريات. أما في محضر اخر فتكون الفكرة الدينية عند ابن نبي هي القران.

و قد يكون الشعر هو الدافع الحقيقي لقيام النهضة الإسلامية و ليس الدين أو القران. و ابن نبي يجعل القران هو المحفز.

ذلك أن أكمل الشعر شعر العرب في ذلك الزمان و هو بمثابة الإيتوس (ethos) الذي حمل العرب إلى الرقي الحضاري الذي عرفوه و ما دام الشعر فيهم راقيا داموا على عظمتهم. و يمكن التعرف إلى الدور الذي لعبه الشعر في أوروبا القرون الوسطى، و أرجح أن الانسان الأوروبي مدين لشعراء التروبادور و التروفار(Troubadours et Trouvères) بما هو عليه الآن من تقدم و من أمثال هؤلاء بارنار د فانتدور(1200-1125)و كذلك قيوم بيدي(1071-1127). أمثال هؤلاء الشعراء هم من جعل أوروبا تنهض و تمر إلى عصر النهضة ولا يخفى على أحد مدى تأثر هؤلاء الشعراء بالشعر العربي و القيم الإنسانية للفرد العربي. و هنا تنتفي علاقة الحضارة الأوروبية بالمسيحية كمحفز. و يزيد من تأكيد ذلك الفترة الزمنية التي مضت بين مجيء عيسى عليه السلام وبداية النهضة في أوروبا و انعدام العلاقة المنطقية بين الدين المسيحي و الحضارة الأوروبية فيما ذهب إليه مالك ابن نبي في محاولته جعل الحضارة ناتج الدين/ الفكرة الدينية و تفاعل الإنسان و التراب والوقت.هذه الحضارة التي هي في الأصل عربية تحولت إلى إسلامية و الملاحظ هنا أن الرسول صلى الله عليه و سلم قد سرع ظهور الحضارة في شبه الجزيرة العربية بواسطة القران و أعطاها سبغة دينية لم تدم إلا أربعين سنة، و حمل من بعده عرب اخرون لواء هذه الحضارة كحضارة عربية دينها الإسلام. أعطى الله هذا الكتاب للمسلمين كأبلغ صورة بلاغية تحدى بها الرسول كل أنواع البلاغة و صنوف الشعر، فاستهوى القلوب بما حمله من قيم و مبادئ.كان النسيج القراني أرقى و اكمل السياقات الأدبية لأنه كان إلاهيا و مادته اللغوية الشفهية بامتياز من جنس ما يتعامل به العرب.لم يكن شعرا لكنه أكمل هذه الدائرة الشعرية بنوع بليغ من الأدب هو الأدب الإلاهي الذي تحدى به الرسول الكريم كل شعراء العرب قائلا:'فليأتوا بحديث من مثله إن كانوا صادقين''(سورة الطور، الآية 34).

و هنا اكتملت حلقة الروح بإكتمال نزول القرآن الكريم، و بدأت حلقات أخرى بعد اكتمال النزول. و من هنا ألا يمكن القول أن مرحلة الروح التي تحدث عنها مالك ابن نبي لا تمتد إلى صفين بل تنتهي بانتهاء النزول و هي نقلة الأدب العربي العظيمة من الأدب الجاهلي إلى الأدب الإلاهي.

أما في الحضارة الأوروبية فإن ما يقول ابن نبي أنه الفكرة الدينية ليس إلا مجموع العادات التي تكون الشخصية التي يجب أن يسير عليها كل أوروبي. فهي إذن مجموع القيم السارية في المجتمع الأوروبي و المتفق عليها على أنها هي الأسلم.

و هو ما يؤكد ما ذهب إليه الكونت هيرمان فون كايسرلين(1880-1946) من أن الحضارة المسيحية جاءت مع الجرمان الذين أعطوها الإيتوس الأعلى(ethos supérieur) و الذي تحول بدوره إلى المبدأ السلوكي العقلي البسيط (principe du sens).

غير أن هذه الترجمات -مهما كانت- تبقى قاصرة عن أداء المعنى الحقيقي لهذه العبارة. ذلك لأن كلمة principe لها معنى الجدية و الحزم و هي متداولة في العلوم التجريبية أكثر من غيرها من العلوم. و لكي نضعها في ميزانها الدلالي الحقيقي و الاجتماعي فإننا نقول أن principe du sens **تعني السلوك الاجتماعي الأسلم للفرد في محيطه الاجتماعي أي السلوك المعقول و المقبول**.

1 .1 الفكرة الدينية و الحقل الدلالي عند بن نبي

شكلت الفكرة الدينية بتجلياتها في نص شروط النهضة المجال المفاهيمي الذي يمكن من تحديد المعنى الحقيقي لها كما تصوره المؤلف. و قد تم توصيف هذه الفكرة بالعبارات التالية في الجدول و التي أخذت من كتبه الثلاثة موضوع هذا البحث. و هي كما جاءت في نصوصه الأصلية باللغة الفرنسية، و يقابلها من جهة أخرى ترجمة هذه العبارات دون الرجوع إلى ترجمه الأستاذين عمر مسقاوي و عبد الصابور شاهين لما في هذه الترجمة من بعد عن المعنى الصحيح للنص الأصلي وللمعاني الأصلية للمصطلحات.

العبارة بالفرنسية	العبارة مترجمة إلى العربية
Le rôle qu'accomplit	الدور الذي تقوم به
Influence de l'idée relgieuse	تأثير الفكرة الدينية
Idée religieuse intervient comme	تتدخل الفكرة الدينية كمحفز

catalyseur	
Action de l'idée religieuse	فعل الفكرة الدينية
Impact de l'idée religieuse	وقع الفكرة الدينية
L'idée a transformé l'homme	الفكرة التي غيرت الإنسان
L'idée religieuse achemine	الفكرة الدينية توصل إلى
Action et reaction echangés entre l'individu et l'idée religieuse	فعل و رد فعل بين الفرد و الفكرة الدينية
L'idée religieuse organise les instincts sans les abolir dan une relation fonctionnelle	الفكرة الدينية تنظم الغرائز دون أن تلغيها في إطار وظيفي
La société propulsée par l'idée religieuse	المجتمع الذي دفعته الفكرة الدينية
Une carence dans l'efficacité de l'idée religieuse	نقص في فعالية الفكرة الدينية
Tendance a la baisse de l'idée religieuse depuis que la civilisation est engagée dans l'âge de la raison	اتجاه الفكرة الدينية نحو الافول و التدني عندما تدخل الحضارة مرحلة العقل
L'instinct refoulé grâce à l'idée religieuse tente de se libérer	الغريزة التي حيدتها الفكرة الدينية تحاول التحرر
La fonction sociale de l'idée religieuse prend fin	الدور الإجتماعي للفكرة الدينية انتهى
L'idée religieuse conditionne le comportement jusqu'au point de le rendre apte à accompli une mission	الفكرة الدينية تمط السلوك حتى تجعله قادرا على أداء مهمة ما
Elle moralise les cœurs dans une société grâce à une certain finalité	إنها تهيء القلوب في المجتمع الذي يكون له هدف
Elle donne une prise de conscience d'un objectif	أنها تمنح الشعور بالهدف المراد القيام به
Elle impose et transmet cet objectif d'une génération à une autre	إنها تفرض و تنقل هذا الهدف من جيل إلى جيل

و يمكن ملاحظة غيا ب مصطلح أو جملة "الفكرة الدينية" في وجهة العالم الاسلاميvocation de l'islam. أما في مشكلة الافكار في العالم الاسلامي فنلاحظ في الصفحة 13 مصطلح " التفكير القرآني" حيث يقول المؤلف لا المترجم: "بقي الفكر القرآني مجازيا كأي فكر ديني".

"La pensée coranique a voulu rester allégorique comme toute pensée religieuse''

و في الصفحة 6 من نفس الكتاب يقول ابن نبي أن القرآن أعطى قيمة دينية للفرد

''La valeur religieuse que le coran accorde à l'individu''

وهنا نقول كيف يمكن للقران الكريم ذا الصبغة المجازية أن يعطي قيمة للفرد و أن يشكل لب الفكرة الدينية بما هو مجاز ؟بحسب قول مالك.

و يوقف مالك الفكرة الدينية على القرن الرابع عشر ميلادي حيث يقول اننا نعيش سنة 1367 و يقصد بها سنة 1947و ذلك في شروط النهضة حيث يقول:

«C'est sur un problème qui se pose en 1367 et non en 1947 que j'essai de me pencher ici... . Le peuple algérien, répétons-le est en 1367 c'est-à-dire au point de son cycle ou toute son histoire n'est qu'une simple virtualité »(Bennabi, 1947, p52)

و يضيف قائلا :

« Le fait est d'ailleurs commun à tout les peuples de l'Islam. Le problème est celui d'une civilisation à sa genèse »(Bennabi, 1947, p53)

و من الواضح أن الكثير من المهتمين بفكر مالك بن نبي لم يولوا اهتماما كافيا لهذا التاريخ الذي حدده بسنة 1367، و لم يلاحظوا أنه بداية النهضة الأوروبية و بالتحديد النهضة الإيطالية. و المماثلة التي ذهب إليها مالك بن نبي بين دورة الحضارة الأوروبية المسيحية أي النهضة الأوروبية و بين ما رآه بداية النهضة الإسلامية كدورة ثانية للحضارة الإسلامية تبدأ بحسبه في نفس التاريخ، أي بين القرن الرابع عشر الميلادي و القرن الرابع عشر الهجري.و هنا يظهر مدى تأثر مالك بن نبي بالحضارة الغربية حيث زامن بين النهضتين و دون أن يستند إلى أي شيء غير رأيه الخاص.

و من هذا كله نستنتج أن بن نبي يريد أن يثبت آلية ظهور الحضارة بين الأمم، و أن فكرة الدورة الحضارية صالحة لكل الشعوب و أن الحضارة تهاجر من شعب إلى آخر. لقد جعل بن نبي سنة 1948 بداية النهضة و البروز الحضاري للأمة الإسلامية، فيقول في كتابه "شروط النهضة" ص 52 ما يلي: 'أن الشعب الجزائري ينهض'.

و ببساطة شديدة نجد أننا إذا طرحنا 1948 من 1367 سنجد إننا في سنة 581 ميلادي و هو القرن السادس الذي ولد فيه الرسول صلى الله عليه و سلم.

1. 2 مصدر الفكرة الدينية عند مالك بن نبي

لم يشر مالك ابن نبي الى هذا المؤلف و المفكر الفرنسي المتخصص في تاريخ الادب عند الشعوب الغربية

مؤلف كتاب تاريخ الادب الانجليزي في عدة أجزاء و كذلك كتابه عن الذكاء.

و من كتاب تاريخ الأدب الأنجليزي الجزء الاول، وفي الصفحة XV من الكتاب يقول هيبوليت تان(1828-1896):"النبحث إذن عن السمات الأخلاقية كما نبحث عن السمات الخلقية و ليكن أول فعل عابر كالموسيقى الدينية لمعبد بروتستنتي مثلا . هناك سبب داخلي جعل هؤلاء المتدينين البروتستانت يميلون إلى هذه النغمات الخاصة سبب أوسع من فعله في النفوس، و أقصد بالقول الفكرة العامة المحققة للدين الحق و الواجب لله .هذه الفكرة العامة هي التي غيرت هندسة المعبد و أسقطت التماثيل و مزقت اللوحات و دمرت النقوش ... .و تأتي هي كذالك من سبب أوسع منها و هي فكرة السلوك الانساني كله، الذاتي، الداخلي و الخارجي من صلاة و

أفعال و علاقات بالله هذه الفكرة ألهت مفهوم التسامح و أنقصت من قيمة الكهنوت و غيرت مقدسات الكنيسة و حولت التعبد الى أخلاق أي حولت دين التعبد الى دين أخلاق . وهذه الفكرة الثانية مشروطة بفكرة أوسع منها هي مصدرها و هي فكرة الكمال الأخلاقي كما نراها في الإله المثالي".

نُلخِص هنا أن الفكرة الأولى هي فكرة الإله الكامل المثالي و هي فكرة ديكارتية بامتياز و التى تؤدي إلى فكرة السلوك الإنساني، التي تؤدي بدورها الى فكرة المعتقد الحق الظاهر على الانسان و الواجب لله . والتي تؤسس الى جعل الواجب أساس كل الحياة الإنسانية .

2. القابلية للإستعمار

من الشروح المحيرة التي وصل إليها تأويل مصطلح بن نبي "القابلية للإستعمار" ماذهب إليه أحد الباحثين حين يقول:" أن القابلية للاستعمار نظرية كبيرة جدا وقد قام بسحب هذه النظرية على الإفريقي الذي جعله منذ الولادة مستعدا لأن يستعمر. لم يقل الرجل(بن نبي) يوما أن هذه الفكرة نظرية و لم يؤسس لذلك إطلاقا. هذا ما أصاب فكر مالك ابن نبي و بعض مما سيصيبه آت.

"إن هناك نتيجة علمية و منطقية تفرض نفسها هي أنه لكي نتحرر من أثر هو الاستعمار يجب أن نتحرر أولا من سببه و هو القابلية للاستعمار" هذه العبارة رددت آلاف المرات في الملتقيات و الندوات والمقالات و أقترن اسم الرجل بها اقترانا وثيقا فأصبحت تعبر عن صلب فكره بالدرجة الأولى. أم أصل الكلمة في المؤلفات الإصلية لابن نبي فهو : colonisabilité . ونظرا لأن الكلمة غائبة عن قواميس اللغة الفرنسية فإنه سيصبح من الصعب أن نجد لها المقابل في اللغة الفرنسية. و بالتالي تصعب ترجمتها. أما مصطلح colonisable فموجود في القاموس الفرنسى للغة، و يعنى به في كل الحالات استعمار الأرض أي تعميرها، و لا يقصد بأي حال من الأحوال الأفراد و قابليتهم للإستعمار كما قصد ابن نبي و من سار على أثره. فكل هذا تحوير للمعنى عن معناه الأصلى فى اللغة الفرنسية و من ثمة محاولة دسه في هذه اللغة إلا أن اللغة الفرنسية و كأي لغة لا تقبل بالمنطوق الغريب عنها. و

بقي هذا المصطلح غريبا عن اللغة الفرنسية إلي اليوم بقاء كلمة [1] dasein فيها. أما كلمة « être là » المقترحة لترجمة الدازاين و التي تعني بالفرنسية **الوجود هنا**، فإنه على الرغم من تداولها فقد بقيت قاصرة على أن تفي بالغرض المطلوب و هل الكينونة هي فعلا seit الألمانية؟

و يذكر ابن نبي مصطلحا آخرا لم يلق نفس الرواج في تلقيه من قراء استهوتهم مؤلفاته. هذا المصطلح الذي لا يقل أهمية عن الأول أغفل تماما رغم كثرة تداوله في تلك الفترة فقد جرت عليه الألسن و أصبح مستساغ النطق مألوفا عند العامة و الخاصة من المثقفين. مصطلح « boulitique » مصطلح أخذ من اللغة الفرنسية وهو مصطلح « politique » و نظرا لغياب الصوت[p] في الغة العربية و كذلك الصوت [o] فقد تحول[p] إلى ب و تحول [o] إلى ضمة . و لا يزال تلامذة مدارسنا يعانون إلى اليوم من مشكلة في نطق الصوتين [p] و[b] . وهي مشكلة نطق لم يتوصل إلى حلها أخصائيو البيداغوجيا و علوم اللغة إلى اليوم.

2. 1 بناء مفهوم القابلية للاستعمار عند بن نبي

يقدم لنا بن نبي في كتبه الثلاثة[2] موضوع البحث وهي: هي شروط النهضة –وجهة العالم الإسلامي-مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي وصفا لمفهوم القابلية الاستعمار ضمن ثنائية القابلية للاستعمار/الاستعمار،و نشير هنا إلى أن استعمال الثنائيات وارد جدا في تفكير ابن نبي. و يلاحظ أن كلمتا القابلية للاستعمار/الاستعمار متلازمتان في نصوص بن نبي حيث نستطيع تعريف القابلية للاستعمار بالنظر إلى قبيل هذا المصطلح عند المؤلف.

يصف بن نبي القابلية للاستعمار "كظاهرة تؤدي إلى الكف عن بذل الجهد و التي تبقى لصيقة بإنسان مابعد الموحدين"[3].

1- لا توجد إلى اليوم كلمة مناسبة في اللغة الفرنسية لمصطلح دازاين الألماني و حتى محاولة هيدجر نفسه لم تقبل حيث طرح مصطلحا موازيا للدازاين في اللغة الفرنسية و لم يقبل منه و هو مصطلح :
« Etre le là »

2- لقد اخترت أن أجري هذا البحث إنطلاقا من كتب بن نبي الثلاثة و هي شروط النهضة –وجهة العالم الإسلامي-مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.

1 - أردت ترجمة هذه الجملة المأخوذة من النص الأصلي لشروط النهضة لكي أقدم التعريف الموجز و الحقيقي للقابلية للاستعمار كما رأى ذلك مؤلف شروط النهضة وذلك سنة 1948.

و في وجمة العالم الإسلامي يقول بن نبي أن"هناك حركة تاريخية لا ينبغي أن تغيب عن ناظرنا،هذه الحركة التاريخية لا تبدأ بالاستعمار بل بالقابلية للاستعمار،فهي التي تدعوه" (وجمة العالم الإسلامي ص 93).

ثم يضيف في نفس الكتاب قائلا" ومع ذلك فلقد يكون للاستعمار أثرا سعيدا من آثار تلك القابلية ... . فهذا المخلوق لا يدرك قابليته للاستعمار إلا إذا استعمر و عند إذن يجد نفسه مضطرا أن يتحرر " (وجمة العالم ص 93).

و بهذا جعل بن نبي من الاستعمار ضرورة تاريخية.

يحلل بن نبي الاستعمار كضرورة تاريخية و أن له جانبا إيجابيا حين يحرر الطاقات الخامدة. و هو هنا يريد بن نبي أن يؤسس للاستعمار أحقية تاريخية على الرغم من أنه يعد من جانب اخر عاملا سلبيا حين يتجه الى تحطيم هذه الطاقات بتطبيقه قانون المعامل الاستعماري عليها . وإنما يجيء المستعمر ليشلها و لكنه في الاخير يغير ظروف حياة المستعمر من جذورها فيساعده على تغيير نفسه .

إن هناك نتيجة علمية و منطقية تفرض نفسها هي أنه لكي نتحرر من الاستعمار أي من اثر الاستعمار يجب أن نتحرر أولا من سببه و هو القابلية للاستعمار .

و في تعريفه للقابلية للاستعمار كان بن نبي ممتازا عندما قال:

"الاستعمار هو عدم قدرة الفرد على حيازة وسائل تمنيته" و أضاف: '' القابلية للاستعمار هي عدم القدرة على استعمال ما هو متاح من وسائل استعمالا جيد و فعال'' .

و هو يذهب إلى حد تشخيص القابلية للإستعمار كتشخيص الطبيب للمرض الذي أصاب الفرد المسلم الذي لا يستطيع استعمال المتاح له من أجل تحسين وضعيته. و يقول أن هذه الحالة هي القابلية للاستعمار غير أننا يمكن أن نطرح سؤالا فنقول : هل ما قدمه بن نبي هنا هو تعريف لمصطلح القابلية للاستعمار أم تشخيص لحال المسلم العاجز عن تغيير وضعه ؟ و الإجابة أنه قدم الإثنين معا و أجاد في التعريف و التشخيص.

و في الصفحة 85 من كتاب vocation de l'Islam نجد أن بن نبي يقدم تعريف دقيق للقابلية للاستعمار حيث يقول "القابلية للاستعمار هي عندما لا يفكر المسلم حتى في استعمال الوسائل المتاحة و إعطاء دفع كاف لتحسين مستواه المعيشي أو بأقل الوسائل عندما لا يستعمل وقته لهدف ما و يستسلم للمخطط لأهلي و التشييئ فهو بهذا يؤكد نجاح التقنية الاستعمارية تلك هي القابلية للاستعمار(بن نبي ص 85). هنا القابلية للاستعمار بهذا التعريف تصبح سارية المفعول على جميع الأجناس و في كل الأزمنة فلا حاجة إذن لربطها بإنسان ما بعد الموحدين. و في هذه المرحلة من تدرج القبول للاستعمار نجد أن هذه هي الأخطر، و هي التي نعيشها اليوم في أوطاننا، حيث أننا أصبحنا لا نفكر حتى في استعمال المتاح لنا من إمكانيات مادية و فكرية لتغيير واقعنا الإجتماعي. نلاحظ هنا أن القابلية للإستعمار لها مراحل في تدرجها و تمكنها من الفرد شأنها في ذلك شأن أي مرض يصيب جسم المجتمع. يظهر التعارض عند بن نبي في طرح سبب القابلية للاستعمار و يختلط عليه الأمر في الفقرة التالية المأخوذة من كتاب وجهة العالم الإسلامي من النص الاصلي المعنون بالعنوان التالي:

vocation de L'islam ص 85 حيث يقول"و هكذا،فعندما نحاول ترتيب مختلف أسباب الكف عن بذل الجهد في العالم الإسلامي الحديث و التي تعيق تطوره ،و تنشر الفوضى و الفشل في حياته يتراءى لنا أن هناك أسباب داخلية –ناتجة عن القابلية للاستعمار هي السبب الغالب في هذا التخلف" في هذه الفقرة يرجع أسباب القابلية للاستعمار إلى أسباب داخلية و هنا يجد نفسه أمام معارضة شديدة لما قال، كمعارضة غازي التوبة له في هذه النقطة، لأن الرائي يرى أن ابن نبي جعل القابلية للاستعمار وراثية. و لو بقي عند الأسباب الخارجية و هي الإستعمار لكان ذلك أحسن و أسلم و أدق.

و السؤال المطروح هنا هو: ماهي هذه الأسباب الداخلية التي يتحدث عنها بن نبي و يجعلها صادرة عن القابلية للاستعمار ؟ خاصة و أن هذه الأسباب تقع في ذوات الافراد القابلين للاستعمار . و هنا تصبح القابلية للاستعمار وراثية جينية و ها ما استهجنه الجميع.

لقد شد انتباهي أن مالكا يتحدث عن القابلية للاستعمار و الاستعمار ضمن أحد الثنائيات التي يوليها أشد الاهتمام و هي ثنائيات كثيرة استعملها في كتبه و في تحليلاته و قد يلومه الكثيرون في اتخاه هذه الطريقة

heuristique لإرساء نظرياته لأن التفكير بالثنائيات سمة من سمات التفكير الإستقطابي الذي لم يعد يأتي بالجديد في عالم الحداثة و ما بعدها. هذا العالم الذي يتصف بالتفكير المركب. و على الرغم من إشارته إلى Edgar Morin في عدة مواطن من كتبه فإنه لم يبدي أي نمط فكري مشابه. إن التفكير الإستقطابي أو ما يطلق عليه La pensée dichotomique أسلوب إقصائي إلى حد الهوس، فالشيء أو الفكرة إما أن تكون أ أو أن تكون ب و هذا أحد السمات الرئيسية لكل تفكير إقصائي. و من الطرق الأساسية في البحث في التفكير ثنائي التفرع اتباع أسلوب التقصي و البحث الأوريستي (heuristique).

في سياق اخر، نجد أن بن نبي يربط الاستعمار بالقابلية للاستعمار في مجال الأفكار فيقول:" الاستعمار و القابلية للاستعمار يتصلان ببعضهما البعض في عدة مجالات، و خاصة في مجال الأفكا[1]ر."

و يعرف مالك بن نبي القابلية للاستعمار بقوله "كون المسلم لا يمتلك الوسائل الازمة لتنمية شخصية و مواهبه فهذا هو الاستعمار لكن كون المسلم لا يحلم حتى باستعمال الوسائل المتاحة أو يبذل جهدا زائدا للرفع من مستوى معيشته حتى بإستعمال أبسط الوسائل و أنه لا يستغل دقيقة من أجل هذا الهدف و أنه يستسلم و بالعكس لمخطط التأهيل الأهلي « indigene" و التشيئ هذه هي القابلية للاستعمار ." و من هنا فمن لا يملك الوسائل اللازمة لتطوير نفسه فهو مستعمر و قد تنطبق هذه الفكرة على الشعوب التي تضن أنها مستقلة و لا يملك أفرادها شروط تنمية مواهبهم و لا توفر لهم هذه الشروط فهم بحسب مالك بن نبي مستعمرون.

ويضيف كذلك في الصفحة 82 من نفس المرجع أن"الاستعمار حقيقة واقعية توقف جهد المستعمَرين في محاولتهم لتغيير واقعهم فهو يقتل كل فعل لدى المسلم أو المستعمر الجزائري من أجل تحرره و من جهة اخرى فإن هذا الاستعمار يتحول إلى أسطورة عندما يجعله المسعتمر مبررا للقابلية للاستعمار فو بهذا يلعب دورين."

" إن المسار التاريخي للاستعمار يبدأ من القابلية له و الاستعمار هنا يصبح ضمن هذا المسار النتيجة المرحب بها للقابلية للاستعمار لان الاستعمار يقلب التدرج الاجتماعي الذي أنتج الشخص القابل للاستعمار لأن هذا الكائن

1 كتاب وجهة العالم الإسلامي، الديوان الوطني للطباعة و الإشهار، 2006، ص. 9.

لا يمكنه أن يعي أنه قابل للاستعمار إلا اذا استعمر، حينها يسعى للخروج من محنته هذه قصرا، لذا فالاستعمار حتمية تاريخية لا بد منها. "

توحي لنا و تبين هذه العبارات دقة مالك ابن نبي في توضيح العلاقة بين الاستعمار و القابلية له غير أن مايلي من الفقرات يعبر عن تعارض صريح و تناقض ظاهر كما سبق و أن قلت. و ابن نبي يؤكد ذلك، حيث يقول في نفس الكتاب من الصفحة 82 "و هنا يجدر بنا أن نفرق بين بلد محتل و بلد مستعمر ففي الأول نجد أن التفاعل الحضاري للتراب و الإنسان و الزمن موجود سلفا و في الثاني توجد كل الشروط التي تنم عن القابلية للاستعمار[1]". وما نستنتجه ببساطة هنا هو أن الجزائر و الدول الإسلامية القابلة للاستعمار حسب المؤلف لم يكن بها تفاعلا حضاريا البتة. و هل هذا صحيح ؟

وهنا تبرز في النص جملة من المصطلحات التي تتمحور حولها فكرة القابلية للاستعمار هي على التوالي: غزو، احتلال، استعمار. هذه المصطلحات التي يصبح من الضروري أن نضعها في مواضعها حسب ما يمليه علينا النسق الأصلي للنص الذي جاءت فيه، فيصبح لدينا نسيج دلالي آخر للنص الأصلي قد يختلف أشد الاختلاف مع ما جاءت به الترجمة.

conquérir, occuper ou coloniser هذه الكلمات الثلاثة من اللغة الفرنسية يجب أن نفكر فيها و أن نفهمها من سياقها التاريخي أولا، أي في معناها الحقيقي في ذلك الوقت خلال الاستعمار، لأن ما يشيع عندنا عن الاستعمار الفرنسي هو كلمة "الاستعمار" و ليس الاحتلال أو الغزو.

و كلمة استعمار « colonisation » باللغة الفرنسية في معناها الأصلي تعني بدقة إقامة مستوطنات و الإقامة بها بعدد كبيرمن المستوطنين. وهي كذلك شغل و استغلال لإقليم معين.

1 -هذه هي الفكرة الأساسية(النص الأصلي) للتفريق بين الاستعمار و القابلية للاستعمار عند الشعوب الاسلامية و غيرها من الشعوب
« Il faut faire ici la distinction fondamentale entre un pays simplement conquis et un pays colonisé dans l'un il y a une synthèse préexistante de l'homme, du sol et du temps, qui implique un individu incolonisable dans l'autre toutes les conditions sociales existantes traduisent la colonisabilité de l'individu, dans ce dernier cas une occupation étrangère devient fatalement une colonisation », (vocation de l'Islam page 82).

أما كلمة « conquérir » فهي شديدة الارتباط باستعمال السلاح لغزو مكان ما أو إقليم و في ذلك نرى أن الغزو مقرون بالعنصر البشري الذي نغزوه و من ثمة شغل هذا المكان المراد استعماره.

و أما كلمة « occupation » فهي من الناحية الدلالية شغل لمكان ما في معناها الأول، و تفترض خلو المكان من المالكين، بمعنى أن المكان لا يشغله و لا يملكه أحد، و هي نفي لوجود مالك أصلي.

و عليه فإننا سنفكر في هذه المصطلحات ضمن حقولها الدلالية الأصلية، لا من خلال الترجمات التي كثيرا ما تحيد عن المعنى و تحوله. الجزائر تم غزوها من طرف الفرنسيين ثم توالى إثر ذلك **الاحتلال** بطرد المالكين الأصليين. بعد ذلك افترضت فرنسا سياسة التعمير في الجزائر بتشجيع قدوم الألزاسيين و الإيطاليين والمالطيين و الإسبان و غيرهم إلى الجزائر لتدخل الجزائر كأرض مرحلة الاستعمار أو الإعمار بإنشاء ما يسمى بالمستوطنات les villages الفرنسية و إعمارها.

إذن يمكن القول أنه تم غزو الجزائر أولا ثم احتلالها و من ثمة استعمارها.فالجزائر و نظرا لشساعتها و لوجود التفاعل الحضاري المسبق فيها عكس مل يقول ابن نبي قد تم غزوها من طرف الفرنسيين بالسلاح و قد دافع عنها أهلها و كانت بها حضارة قبل مجيء الفرنسيين و لم يكن ممكنا استعمارها. إن الذي يولد القابلية للاستعمار هو الاستعمار نفسه. الجزائريون لا يمكن مقارنتهم بسكان الهند في تلك الفترة لأن الهنود تم استعمارهم اقتصاديا و دون غزو. و حتى الفرنسيين يشهدون على أن احتلال الجزائر كان غزوا، فيقولون "غزو الجزائر" La conquête de l'Algérieو ليس استعمارها. وهنا تنعكس الآلية البنبية و المعادلة التي جاء بها و التي تقول أن الاستعمار جاء بعد القابلية للاستعمار. إن المنهجية و الأسلوب الذي أنتهجه المستعمر في الجزائر هو الذي أنتج في الأخير أفرادا قابلين للاستعمار و ذلك بإتباع ما سماه بن نبي المعامل الاستعماري و هو محق في هذا. هذه السياسة الممنهجة في تهميش و إذلال الجزائري و تحقيره هي التي أدت إلي إنتاج أجيال من القابلين للاستعمار. هكذا فقط يمكن الوصول إلى جعل الأمير عبد القادر و من معه غير قابلين للاستعمار. و نعيد هذه الثنائية البنبية إلى وضعها الصحيح في سياق التاريخ و تسلسل الأحداث في تلك الفترة.

لم يستسلم الشعب السوري و لا الشعب العراقي يوما، بل كانت لهم مواجهات مع الاحتلال الفرنسي و البريطاني في عشرينيات القرن الماضي، لذا فإن الشعوب التي هي مهد حضارات العالم و التي أسست لما هو عليه العالم من تمدن لايمكن أن تستعمر. فالعراقيون حاربوا البريطانيين و السوريون حاربوا الفرنسيين. أما الهند فقد استعمرت حقا. و لماذا كل هذا الافتخار بالإيرلنديين و أين هم الآن؟ لايمكن تفسير هذه الازدواجية في الطرح بين إيرلندا و العراق أو سوريا. ما هو التفاعل الحضاري الذي يتحدث عنه بن نبي في إيرلندا، ذلك الذي جعل الشعوب العربية مستعمرة و أيرلندا مغزوزة؟ و أما اليمن[1] و قبائل حمير عند بن نبي فقد أصبحت قبائلا قابلة للاستعمار لولا الظروف. أين هي حضارة سبأ التي تكلم عنها القرآن الكريم، أم أن ذلك ليس تفاعلا حضاريا ؟

لهذا فمن الناحية الجغرافية لا يكون الاستعمار إلا لأقاليم ليس بها لاقبائل و لا شعوب و لاحضارة. أي أن الموجود هو التراب أو ال No man's land . لكن ما حدث في هذه الأقاليم و الدول العربية هو الغزو و يظهر هذا التناقض في كتب مالك ساريا في شروط النهضة و وجهة العالم الإسلامي في استعماله لمصطلح استعمار بدل غزو و في هذا أشد الخطأ.

يقو ل بن نبي في الصفحة 83 من وجهة العالم الاسلامي(النسخة الأصلية) أن الإستعمار يغير الأرواح، وأن العلاقة بين الاستعمار و القابلية للاستعمار سببية دون أن يقطع بدليل و في ذلك حرج لمن يقرأ له في الاستشهاد به عن صحة أفكاره و منطقيتها و مدى موضوعيتها. يقول بن نبي:"يتراءى لأذهاننا حتمية العلاقة السببية بين القابلية للاستعمار و الاستعمار كنتيجة منطقية و برغماتية"(وجهة العلم الاسلامي،ص 83).

2 .2 بن نبي و الإسلام

[1]. مالك ابن نبي، وجهة العالم الإسلامي،طبعة الديوان الوطني للنشر و الأشهار، 2006،ص. 83 .

في كتاب وجهة العالم الإسلامي و بالضبط في الخاتمة لهذا الكتاب التي وضع لها عنوان: المآل الروحي لعالم الإسلام وهي ترجمة العنوان الأصلي: Le devenir spirituel de l’Islam. ألم يكن من الأفضل أن تترجم إلى المآل الروحي للإسلام، وسيكون ذلك أفضل لمعرفة صاحب الكتاب من خلال تصوراته اللغوية الأصلية، أي بالفرنسية لأننا سنعرف من خلال تلك التصورات كنه التفكير البنبي فيما يخص الإسلام. أضاف المترجم كلمة "العالم" و قد أضر بالمعنى الحقيقي للنص و يقول المترجم في الصفحة 181 من كتاب وجهة العالم الإسلامي:

> فلقد ظل العالم الإسلامي ، خلال قرون طويلة ، متجمداً في أشكال سبق الحديث عنها ، وهي التي أدت إلى وجود القابلية للاستعمار في مجتمع ما بعد الموحدين ، الذي أدى إلى وجود الاستعمار . واليوم يتحرك العالم الإسلامي نحو الغد المأمول ، أو بعبارة أخرى : إن تاريخه قد استعاد حركته ، ودبت فيه الحياة ، إذ أصبح في وضع متحرك ، وتكشفت له بعض الآفاق منذ قريب .

أما النص الأصلي فيقول في الصفحة 157 مايلي:

« Durant de longs siècles, **l'Islam** est demeuré statique, comme figé dans des formes que nous avons décrites et qui, engendrant la colonisabilité de la société post-almohadienne, ont eu pour conséquence la colonisation »

استبدل المترجم كلمة الإسلام بكلمة العالم الإسلامي كما كان وفيا لنفسه في ترجمة العنوان الأصلي للكتاب و بقي على هذه الحال. أما الترجمة التي كان يجب أن تكون مطابقة للنص الأصلي و لمعنى النص فهي:

" طيلة قرون طويلة بقي **الإسلام** جامدا، حبيسا في قوالب كنا قد فصلناها من قبل. هذه القوالب التي ولدت القابلية للاستعمار عند مجتمع ما بعد الموحدين و أنتجت بذلك الإستعمار".

الإسلام وليس العالم الإسلامي كما حاول المترجم أن يوهمنا.

لقد تجاوز المترجم حدود الترجمة بجميع أشكالها من ترجمة النص الحرفية، إلى ترجمة المعنى . تجاوز كل هذا إلى حد تحوير المعنى بزيادات لفظية أزاحت النص إلى نص آخر غريب و هجين. و يبدو من كل هذا أننا أمام نص آخر.

غير أنني و من خلال قراءتي لملك بن نبي أجد أن هناك تحايل في الترجمة حول صيغ لبعض الجمل و كثير من المفردات، و هذا ليس بالأمر البسيط، خاصة إذا تعلق الأمر بالكتابة النظرية لا الكتابة الروائية مثلا مما أنتج من خلال هذا الإنزياح عن المعنى الأصلى كتابة أخرى مغايرة تماما للنص الأصلي و هذا ينزع عن النص الأصلى ترجمته و يحل محلها نصا اخر نقرؤه من زاوية التناص الفكري مما يجعله كتابا اخر أو نصا اخر. و هنا نقول أننا و الحال هكذا فإننا نقف أمام نصين مختلفين لوجهة العالم الإسلامي، الأول لمالك ابن نبي و الثاني لمالك بن نبي و عبد الصابور شاهين.

قد تكون الإجابة بسيطة عندما نسأل بأي لغة كتب مالك كل هذه الصفحات؟ فنجيب ببساطة كتب باللغة الفرنسية. لكن الأمر ليس بهذه البساطة. لقد كتب بن نبي بلغة المستعمر الفرنسي بعد أن أقام هناك أكثر من عقدين. دراسته الهندسة الكهربائية لنيل شهادة تقني في الكهرباء كانت باللغة الفرنسية. زوجته كانت فرنسية. كل هذا يعكس تمكن الرجل من اللغة الفرنسية التي كان لزاما عليه أن يكتب بها. فقد فرض عليه الواقع الذي عاشه هذه اللغة. و لم يكن يستطيع أن يكتب باللغة العربية لأنه ببساطة لا يحسن هذه اللغة. فهو لم يختر اللغة التي كتب بها ولم يدرك خطرا سيلحق بأفكاره و نظرياته بسبب عدم قدرته على الكتابة باللغة العربية، و كانت فاجعة ما لحق بفكره جراء الترجمة المقصودة و الموجهة للنص. و الأمثلة في النصوص المترجمة كثيرة جدا لأنه لا تكاد تخلو صفحة من ما كتب من هذا الخلل.

أكاد أجزم أن كل ترجمات ابن نبي كانت تحكمها الترجمة المقصودة و الممنهجة. و الكثير من الأمثلة يدلل على ذلك و قد نصل إلى فكرة أن ابن نبي كان على علم بما يحدث في ترجمة مؤلفاته، بل كان موافقا على ذلك. لأن القارئ للنص الأصلي يصطدم بعكس ما يقرأ من النص المترجم و الذي وافق على ترجمته مالك بن نبي. إننا حينما نقرأ النص الأصلي و نقابله بالنص المترجم نجد اختلافات و اختلالات كثيرة من جانب معنى النصوص البنبية و المصطلحات التي استعملها. و عند قراءة النص الأصلي فإننا نتناوله من زاوية لسانية مختلفة و بمخيال لغوي مختلف باختلاف القارئ و اختلاف أدوات النص التي بها يقرأ النص و يفهم.

و الواضح أن اتفاقا ضمنيا قد جمع بين الكاتب و المترجمين خاصة في ترجمة شروط النهضة. فقد غفل المترجمان عمدا و سهوا عن خصوصيات الترجمة في اتصالها بالمجتمع الذي خرج منه الكاتب، و لم يولوا اعتبارا للعلاقة بين لغة المفكر و النص الذي يجسدها و بين اللغة و الوسط الذي يعيش فيه الكاتب، و كون المترجم من جنس لغوي مكاني مختلف عن الجنس اللغوي المكاني للكاتب و للمتلقي القارئ للنص. و ما وقع فيه الكثيرون من المهتمين بأعمال مالك بن نبي من أخطاء كان سببه إقتصارهم على قراءة الترجمة أي النص الثاني الهجين لما كتب المؤلف. و قد أضر ذلك بفكر الرجل شديد الضرر. إن ترجمة مثل هذه النصوص تكون بحاجة إلى مترجم يفهم لغة الخطاب قبل لغة النص. فالكاتب قبل أن بكتب فهو يفكر بما يكتب كخطاب قبل النص فحين يكتب ما فكر فيه أصبح ذلك نصا. فنحن ننتقل أثناء ترجمتنا لنص ما من سؤال ماذا أراد الكاتب أن يقول إلى ما ذا سنكتب لننقل بصدق ما قاله. ففي تحويل نص من لغة إلى لغة يمر المترجم بالنص الأصلي فيحوله دون شعور إلى خطاب داخلي ثم إلى نص بعد ذلك و قد نسمي ذلك مساءلة ضمنية للنص. فالمطلوب و هذه هي الحال من المترجم أن يكون متمكنا من **لغة النص الأصلي في طابعها الخطابي المتداول**. و أحد الأمثلة عن ما أوردته هو ما وقع فيه ابن نبي نفسه في كتاب مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي عندما سأل الطفل عن ماذا يعطونه في المدرسة و قد وقع بعده المترجم في نفس الخطأ.

بين كلمة أعطى[1] في الفرنسية و التي تفيد معنيين، الأول هو أعطى الدرس أو الدروس بينما الثاني هو أعطى الشيء

[1] - Le verbe « donner » en français veut dire donner quelque chose que se soit un cours ou une chose, et comme exemple on dit donner des gâteaux à un enfant, et c'est l'exemple de Bennabi dans « problème des idées dans le monde islamique »

في الصفحة 34 الفصل الثاني من كتاب مشكلة الافكار في العالم الإسلامي و في الفصل الثاني المعنون الطفل و ''الأفكار من النص المترجم يقول الكاتب:

" ولقد حدث أن سألت طفلاً في إحدى البلاد العربية عما كانوا (يعطونه) في المدرسة ولم يكن استعمالي فعل (أعطى) متعمَّداً ، لكن جوابه العفويَّ كان ذا دلالة ظاهرة فقد أجابني : إنهم يعطوننا بسكويت . ومن الواضح أن معنى (أعطى) عنده يتفصل بادئ الأمر بعالم الأشياء ، حتى حينما يستعمل الفعل في الإطار المدرسيّ في صيغة سؤال ".

يظهر تأثير اللغة الفرنسية باديا على الكاتب و ذلك لأن الفرنسيين يستعملون كلمة أخذ الدروس أي أنه إذا سئل أحدهم ماذا تأخذون في المدرسة كان جوابه حتما الدروس. , و الفعل أخذ كالفعل أعطي في المحيط المدرسي عند الفرنسيين، إذا استعملا كسؤال كانت الإجابة دروسا. أما في المجتمعات التي تتكلم العربية فكلمة أعطي مربوطة بالشيء أولا و آخرا و قد غفل الكاتب عن خصوصيات كل لغة فما هو مقبول من صيغ في لغة معينة تجده مرفوضا في لغة أخرى و قد أجرى ابن نبي هذا القياس دون الانتباه إلى خصوصيات كل لغة.

و في الوسط المدرسي و للسؤال عن الدروس كان يجب على الكاتب أن يقول للتلاميذ ماذا يعطونكم كدروس، أي بتعيين الشيء المعطى و هنا تكون الإجابة صحيحة عند التلاميذ. و هل أخطأ بن نبي و صدق التلاميذ؟

2. 3 القابلية للاستعمار ومتى بدأت

"أفسدت المدينة المسلمة من قبل الجبارين الغزاة، -و يقصد بذلك الملوك- وذلك بعد الخلفاء الاربعة. ودخل المجتمع الاسلامي تدريجيا حقبة ما بعد الموحدين، حيث القابلية للاستعمار تستدعي و تنادي الاستعمار".[1]

هذه الجمل أخذت من المقدمة التي كتبها مالك بن نبي لتقديم كتابه وجهة العالم الاسلامي. و يربط بن نبي هنا بداية دخول المجتمع الإسلامي في حقبة ما بعد الموحدين ببداية الحكم الأموي مع معاوية بن أبي سفيان. و في معرض آخر يقول أن القابلية للاستعمار تبدأ بعد انهزام المسلمين مع إنسان ما بعد الموحدين. المتفحص لهذه الفقرة يجد نفسه في حيرة بين أمرين أحدهما أن القابلية للاستعمار تبدأ مع إنسان ما بعد الموحدين وثانيهما أن هذه القابلية بدأت مع الحكم الاموي وكيف نفسر ذلك؟ و هنا نستطيع أن نربط بين أشياء و أفكار كثيرة و متباينة هي:

القابلية للاستعمار ناتجة عن إنقلاب سياسي (صفين)

القابلية للاستعمار ناتجة عن إنهزام المسلمين في معركة حصن العقاب.

و النتيجة هي أن :

إنسان ما بعد الموحدين بذوره بعد صفين.

القابلية للاستعمار ناتجة عن انهزام المسلمين في معركة حصن العقاب. ككل النتائج التي تنجر عنها الإنهزامات في الحروب

1-هذه الفقرة هي ترجمة من النص الأصلي لوجهة العالم الاسلامي الصفحة 11 و سأورد هذه الفقرة بالفرنسية:
« La cité musulmane a été pervertie par les tyrans qui se sont emparés du pouvoir, après les quatre premiers Khalifes... . Le ressort de sa conscience a été brisé et la société musulmane est entrée ainsi, progressivement, dans l'ère post-almohadienne où la colonisabilité appelait le colonialisme. »

إنسان ما بعد الموحدين بذوره أنتشت بعد صفين مباشرة و قد زرعت منذ مدة في جسم الإسلام و ليس العرب فقط.

عند دراسة التاريخ الإسلامي يجدر بنا أن نفرق بين العرب و الإسلام في أمور كثيرة، لأن العرب أعزوا الإسلام لما أعزهم الله به فلما تداخلت الأجناس و دخل في الإسلام الكثير من الأجناس التي هي من غير العرب فتغير النسيج الإسلامي ، فأثر ذلك على المكون العربي أشد التأثير.

القابلية للإستعمار هل هي مصطلح خالص لابن نبي أم أنه قد أخذها عن غيره؟ للإجابة على هذا السؤال كان من اللازم أن أقرأ عبر الكتب التي من الممكن أن يكون بن نبي قد أطلع عليها، أو تأثر بها بعد قراءتها. فظهرت بشكل من الأشكال في كتاباته و المتعلقة هنا بالقابلية للإستعمار. من معرض كتاب الفرنسي Etienne de la Boétie ظهرت معالم التأثر عند مالك بن نبي بهذا الكاتب الذي يكون قد كتب للثورة الفرنسية، و أسس لها، و هو في سن الثامنة عشرة. و لعل الفرنسيين أنفسهم قد غفلوا عن ذكر دور هذا الرجل الشاب في تمهيده لقيام الثورة الفرنسية سنة 1789. و قد يكون السبب في غياب من يربط العلاقة بين ماكتب و الثورة الفرنسية طول المدة بين الحدثين. أو قد يكون قصر النظر لدى المتفحصين الأوروبيين و الفرنسيين بصفة خاصة هو السبب في غياب من يربط العلاقة بين الكتاب و الثورة، أي بين الفكرة و الحدث/الفعل. 250 سنة فصلت بين كتاب لابويسيه و الثورة الفرنسية، فمن يستطيع أن يقيم علاقة بينهما؟ فحتى الفرنسيين أنفسهم لم يستطيعوا إقامة هذه العلاقة الفكرية إلا بعد قرون عدة. في هذا الكتاب الذي عنوانه Discours sur la servitude volontaire الذي كتبه سنة 1548 يأتينا هذا الكاتب الفرنسي بنفس الأفكار التي جاء بها بن نبي من بعده فنرى أن الشاب الفرنسي يطرح مشكلة القابلية للاستعمار بجعلها قابلية للاستعباد حيث يقول في الصفحة 8 من هذاالكتاب ما يلي:

« Il est incroyable de voir comme le peuple, dès qu'il est assujetti, tombe soudain dans un si profond oubli de sa liberté qu'il lui est impossible de se réveiller pour la reconquérir : il sert si bien, et si volontiers, qu'on dirait à le voir qu'il n'a pas seulement perdu sa liberté mais bien gagné sa servitude »

و ترجمة هذه الفقرة كالتالي:

" من غيرالمعقول أن نرى شعبا ما عندما يستعبد يقع في نسيان رهيب لحريته،إلى درجة أنه يصبح مستحيلا عليه أن يستيقظ لاستعادتها. أنه يخدم الآخر بجد، و بإرادة،لدرجة أننا نقول عندما نراه أنه لم يفقد حريته فقط بل أنه نال عبوديته التي يريد"

تلخص هذه الكلمات ببساطة كل ما أراد أن يقوله مالك بن نبي عن القابلية للإستعمار فلا اختلاف بين الكاتبين إطلاقا. ولد بن نبي سنة 1905 وولد Etienne de la Béotie سنة 1530.

نأتي إلى فرانز فانون الكاتب الذي عايش بن نبي و لعله قد جالسه و الذي يقول في الصفحة 134 من كتابه المعذبون في الارض (1961):

« Les technologues et les sociologues éclairent les manœuvres colonialistes et multiplient les études sur les « complexes » : complexe de frustration, complexe belliqueux, complexe de colonisabilité »

و ترجمة هذه الفقرة كالتالي:

"إن التكنولوجيين و علماء الإجتماع يفضحون الممارسات الاستعمارية و يكثفون دراساتهم حول عقد كثيرة كالإحباط و العنف و القابلية للاستعمار"

يتحدث الطبيب الكاتب عن عقدة القابلية للإستعمار لا عن الإستعداد الفطري لتقبل المستعمر و الإستعمار وأن للأمة الإسلامية قابلية للاستعمار. هذه العقدة عند الطبيب الكاتب لا يمكن تخطيها إلا بالعنف كما يضيف هو في كتابه المعذبون في الأرض.

3. إنسان ما بعد الموحدين

تاريخ بداية هذا النمط الاجتماعي من البشر

ابن نبي يؤكد في الصفحة 26 من مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي أن حقبة إنسان ما بعد الموحدين بدأت بعد سقوط بغداد بقرن في 1258 و قبل سقوط غرناطة 1492 بقرن و جاء هذا تأكيدا لما قاله خلفه ابن خلدون. أما تاريخ بداية هذا الإنسان فقد حددها ابن خلدون لهذا فإن ابن نبي لم يأت بجديد في هذه النقطة. و يعود ليقول ان بذور إنسان ما بعد الموحدين زرعت في صفين فلماذا هذا التناقض؟ و كيف نبرر ذلك؟

على عكس ما يلاحظه جميع الأساتذة الذين حاضروا حول بن نبي و الذين يؤكدون أن إنسان ما بعد الموحدين ظهر في الفترة الخلدونية و بالضبط سنة 1369 فإن القارئ المتفحص يرى أن ابن نبي أكد أن انسان ما بعد الموحدين بدأ بعد صفين مباشرة (vocation de l'islam, p 30) . وابن نبي نفسه يقول أننا نعيش في سنة 1369 بدلا من سنة 1948 و هو يتحدث عن نفسه في تلك الفترة و هو يرمز بذلك إلى عدم التغير لدى المسلمين و توقف ركبهم الحضاري. يحيلنا السيد بن عمارة عبد الرحمان الذي حاضر حول بن نبي في عدة مناسبات في مقدمته لكتاب وجهة العالم الاسلامي[1] (2006) و الذي ترجمه السيد عبد الصابور شاهين وزميله، و في المقدمة التي كتبها السيد بن عمارة ترى المثال الذي قدمه حول شخص يعيش في 2006 إلا أن هذا الشخص ليس إلا إنسان ما بعد الموحدين في صورته الحاضرة. لكن الشيء الغريب أنه عند قراءة النص الذي يذكر ذلك في مقدمة بن عمارة نرى أن النص جاء على لسان بن نبي و ليس على لسان السيد بن عمارة و لكم النص في صورته الأصلية:

« Un observateur superficiel pourrait croire que le musulman de 2006 est différent socialement et psychologiquement, du musulman de 1949. Or **nous avertit Bennabi**, ce n'est pas un homme nouveau que nous avons sous nos yeux, mais un aspect

[1] - مالك ابن نبي،وجهة العالم الإسلامي، الوكالة الوطنية للنشر و الإشهار،2006

nouveau du vieil homme, du post-almohadien qui campe l'homme musulman depuis près de six siècles. » (Bennabi, éd 2006, p 16).

لم يتكلم يوما بن نبي عن سنة 2006 لكن صيغة الجمل لكاتب المقدمة جعلته يقول هذا. و لا يمكن تفسير ذلك. أما ما قاله بن نبي فهو واضح شديد الوضوح. لقد قال أننا في سنة 1369 و لسنا في سنة 1948 و أن صاحب البكالوريا[1] و صاحب المليار من المال ليسا إلا صورة لإنسان ما بعد الموحدين. هذه السنة التي توقف فيها التاريخ بالنسبة للمسلمين سنة 1369. و حيث يقول أنه يعيش في هذه السنة لا في 1948 فهو يؤكد إيمانه بما كان يصفه بالنهضة الجزائرية مشبها ذلك بالنهضة الأوروبية التي بدأت في هذه الفترة و يقصد بذلك النهضة الإيطالية.

تبدأ مرحلة إنسان ما بعد الموحدين في نظر ابن نبي[2] عندما تحول المسلم إلى فرد معزول، و تحول المجتمع إلى مجموعة من الأفراد تحكمهم فئة مابعد الخلفاء الأربعة. و ابن نبي يؤكد أن إنسان ما بعد الموحدين هو إنسان اكتمال تدهور القيم الاسلامية الحقة.و اكتمل حسب ابن نبي هذا التدهور في إنسان مابعد صفين، **إنسان قطيعة صفين** الذي انكسرت فيه كل القدرات و تحجرت فيه بوادر الإندفاع و الفعالية. في هذه الفترة قضى معاوية تماما على الإتجاه السياسي الشوري الذي كان سائدا وقت الرسول صلى الله عليه و سلم. كسر معاوية إلى الأبد تلك العلاقة المتوافقة بين الدين و السياسة التي نشأت حديثا مع الرسول و كادت أن تنفصم أولا مع حادثة السقيفة و انتهت العلاقة بين الدين الاسلامي و السياسة عند التحكيم بين الإمام علي رضي الله عنه و معاوية بن أبي سفيان. هذا التحكيم الذي انتهي إلى صفين. و نشير هنا إلى أن بن نبي في وصفه لمعاوية كان جارحا جدا فوصفه

[1] - نفس المرجع صفحة 32.

[2] وجهة العالم الإسلامي النص الأصلي صفحة 30

بنصف المسلم حيث يقول:

فلقد عرف هذا العالم أول انفصال في تاريخه في معركة صفين عام ٣٨ للهجرة ، إذ كان يحمل بين جنبيه بعد قليل من سنوات ميلاده تعارضاً داخلياً : كانت (حمية الجاهلية) تصطرع مع (الروح القرآني) ، فجاء معاوية ، رضي الله عنه ، فحطم ذلك البناء الذي قام لكي يعيش ، ربما إلى الأبد ، بفضل ما ضمّنه من توازن بين عنصر الروح وعنصر الزمن .

هذا النص المترجم من طرف عبد الصابور شاهين مأخوذ من الصفحة 29 لكتاب وجهة العلم الاسلامي المترجم، غير أن هذه الترجمة جاءت منقوصة جدا و قصرت المعني الحقيقي الذي أراد بن نبي أن يقوله. كما كتمت هذه الترجمة المجزوزة رأي بن نبي في معاوية ين أبي سفيان. الرجل الذي أسس للحضارة العربية دعائم بقائها و دوامها، و لكم ترجمة النص الأصلي[1] كما أراد بن نبي أن يقول:

" عرف العالم الاسلامي أول انقسام له في معركة صفين، وذلك سنة 37 هجرية، ذلك لأن العالم الاسلامي كان يحوي بداخله منذ نشأته تعارضا داخليا بين عقائد الجاهلية و العقيدة القرآنية.و قد أكد ذلك نصف المسلم معاوية الذي كسر هذا التركيب الذي كان من المفروض أن يبقى و إلى الازل لما أوجده - أي الاسلام- من توازن بين الروحي و الزمني[2]."

و يسمي بن نبي الحضارة الإسلامية –حضارة الأمويين العرب-بالحضارة المنحرفة[3] . و بانكسار المجموعة التي كانت تحمل القيم الإسلامية الحقة كعلي رضي الله عنه و من والاه. بدأت تتحول القيم الاسلامية إلى لاقيم كما قال بن نبي و ا متطت الحكم فئة أخرى تشكلت على نمط معاوية بن أبي سفيان الذي أسس له عثمان بن عفان رضي الله عنه، و تدرج التحول البشري من إنسان **قبل صفين** إلى إنسان **بعد صفين** إلى إنسان **ما بعد الموحدين** الذي قال عنه أنه اكتمال الصفات اللا أخلاقية لإنسان ما بعد الموحدين والتي أصبحت بمرور الزمن صفات وراثية إجتماعية ورثت جيلا عبر جيل

1 النص الأصلي لهذه الفقرة

« Le monde musulman connut sa première rupture à la bataille de Siffin, en l'an 38 de l'Hégire, parce qu'il contenait déjà - si peu de temps après sa naissance - une contradiction interne: l'esprit djahilien en lutte avec l'esprit coranique. Ce fut d'ailleurs un demi-converti, Moawya, qui brisa une synthèse - en principe établie pour longtemps, peut-être pour toujours, grâce à l'équilibre entre le spirituel et le temporel. »

2 يورد بن نبي في هذه الفقرة فكرة التوازن بين الروحي و الزمني و لا يشرح معنى هذا التوازن و ماذا يقصد به.

كالصفات البيولوجية أو الجينات بتعبير علمي دارويني. لأن الداروينية مربوطة بالتطور البيولوجي الوراثي و قد نرى شبهات تحوم حول بن نبي و يجب النظر فيها.

لم يقدم بن نبي و لو تفسيرا بسيطا للتناقض الذي أوقع نفسه فيه. هذا التناقض الواضح في تحديد فترة إنسان ما بعد الموحدين، الممتدة من صفين إلى اليوم، و التي تحمل في طياتها الإنسان الأموي السوري و الانسان العراقي العباسي.كيف أغفل بن نبي الحديث عن العثمانيين . هل كان سليمان القانوني منهزما ممثلا لهذا الإنسان ؟

و قد أقترح الكثير من الكلمات التي هي في الأصل مصطلحات لكن الأهم هو أنني لا أشاطر الكاتب إذ يتكلم عن إنسان ما بعد الموحدين لأن من جاء بعدهم لم يكونوا أقل شجاعة من الأولين. بل النمط الذي ورِث ورَّث الذل و المهانة للناس هو إنسان الأندلس و **إنسان مابعدها**، وهم المستسلمون الهاربون من الأندلس إلى المغرب، بكل ما حملوا معهم من خيبة و فنون الفناء التي اتقنوها هناك. فقد الإنسان المسلم هناك كل مقاييس الروح الإسلامية. فقد الهيبة و الشجاعة و المرؤة و تحول إلى أسطورة من العواطف و الغناء. حمل معه إلى المغرب طبوعا من غناء المنهزمين و أشكالا من الشعر الذي لا مرؤة فيه.

هذا الإنسان-إنسان الأندلس- الذي غذى أوروبا بالعلم، بالرياضيات، بالفلك و بالطب، بالعمران و بفنون العيش النبيل و الأغاني المبهجة. هذا الإنسان الذي أختار أن يموت في المغرب جاءنا بكل أشكال التذلل و الإنحطاط فأورثنا إنكسار الأنفس و التحصرو الذل. أشاع في المغرب موسيقى مكنت الإستعمار على اختلاف أنواعه منا، قرونا عدة و لا يزال الإستعمار بيننا في الشكل الذي لا نراه به. و لعل بن نبي حيث تحدث عن القابلية للإستعمار كان أولى له التحدث عن **إنسان ما بعد الحمراء،** هذا الإنسان الذي كان سببا في زوال دولة الموحدين التي أرهقها بتوسله و استعطافه. ليس السبب في الهوان الذي أصاب الأمة في خسارة معركة حصن العقاب أو خسارة في صفين، أو انتكاسة السقيفة، بل السبب يكمن في مجتمع صفين و مكونه الأول، و في مجتمع الأندلس و أسباب تداعيه. و قد يكون هذا النمط البشري من تداعيات السقيفة. و تتوالى القرون على هذا الإنسان الذي فر من الموت على يد الصليبيين ليبقى حيا حاملا و مورثا لجينات الهوان. تحول هذا النمط البشري عبر القرون إلى الصفات التي تكلم عنها بن نبي، من الأميب[1] إلى الاغا، إلى

1 هذا المصطلح استعمله أوسوالد سبنغلر في كتابه سقوط الغرب حيث تكلم عن مجتمع الأميب و ثقافته،و أخذه ابن نبي

المدير في مكتبه. و عمت هذه الصفات الذليلة المجتمع بأكمله، فعلموا بها ثم عملوا بها ثم استعمِلوا لها ليصبحوا قابلين للإستعمار كما يقول مؤلف لبيك.

القابلية للعيش المشترك، هذا هو إنسان المغرب العربي منذ القدم. لا يخاف الاخر و لا فوبية لديه من أحد و هكذا كان مجتمعا مفتوحا على العالم بشواطئه التي كانت بوابة إفريقيا التي لا تقفل. عاش على هذه الأرض الوندال و الرومان والبيزنطيون العرب الهلاليون و الأتراك و الإسبان و تعايشوا مع الكنعانيين الأمازيغ الذين حولتهم فرنسا إلى zouaves قهرا و ظلما. و قبل كل هؤلاء كانت هذه الأرض مسكونة بمن رسم الزرافة و أبقار الوحش و الإنسان الحر، الذي يصطاد، و يقطف و الذي كنت أتمنى أن أعرف حقيقته ، و هل هو بربري (هذا المصطلح الذي ألصقته فرنسا لتحيل الأمازيغ إلى فصيلة الأومو إراكتوس في القرن 19 عشر و تثبت تسمية الرومان التي تحط من شأن الأمازيغ و غير الامازيغ الأحرار، أبناء كنعان.

الشعوب المغربية هي أول الشعوب التي عرفت التعايش السلمي بين الشعوب. و هي التي عرفت معنى تعايش الثقافات على أصلها . عايش الروماني هذه الشعوب المغربية و لم تتأثر به و بثقافته و عاداته. و عايش الفرنسي هذه الشعوب، و خرج من هذه الأرض كأنه لم يكن. حافظت هذه الشعوب على تقاليدها الأولى، و هي تعود إليها لتكمل المسير من حيث توقف عهد الغزو. و سيترك هذا الشعب يوما كل الموروث الاستعماري و حتى الطاولة(منضدة روبنسون كروز) ليصنع مجدا كبيرا.

و لو طُلب منا أن نبدأ من حيث بدأ جنسنا يدخل التاريخ فمن أين نبدأ؟ (نحن الجزائريون). هل نبدأ من تاريخ الملوك و القادة كششناق مثلا أو يوغرطا أو ماسينيسا فيكون لنا امتداد تاريخي لكن سيقابله ضياع لغوي و جغرافي بتعدد اللغات و تحديد المكان. أم أننا سنبدأ من تاريخنا النوميدي فيخرج منه من لا نوميدية له. أم من التاريخ المعماري يعمراسن و قبر الرومية و الجدار و فرندة و شرشال. و الجواب بسيط و لا يحمل في طياته ما تحمله الذاكرة من تاريخ الملوك و الأمراء و المعارك و الإنتصارات و البناء و العمران و الجيوش. أقول أن بدايتنا كوحدة لن تكون إلا بنص نسير عليه و نطبقه و بهذا فإن تاريخنا لم يبدأ فلا نحن في 1369 و لا في 1948 و لا حتى اللحظة. عندما نقف على نص نأتمر به و

نحترمه يزول إنسان ما بعد الموحدين. لذلك يجب أن يكون لنا نص نسير على نهجه و لا يهم مصدره فالأمم تسيرها النصوص و الامثلة لا حصر لها من حمورابي إلى غزة 1948. ألم يكن نصا ذلك الذي قضى على فلسطين؟

أليست التوراة نصا ؟ أليس القرآن الكريم نصا؟ أليس كفاحي لهتلر نصا؟ لقد بدأ الإسلام بنصوص المعلقات و أعرف الفرق بين النص و القصيدة. فهي نصوص أسست لفضائل، و بنى أهلها الحضارة العربية. يعتبر الشعر المؤسس الحقيقي للحضارة العربية بما تحمله النصوص الشعرية من قوانين و قيم سار عليها العرب. القرآن الكريم و الرسول أكملوا تلك المكارم التي تخلينا عنها أو تخلت عنا. فلا سبيل للعرب إلا العودة لتجديد الخطاب الشعري. و لا سبيل للمسلمين إلا العودة لتجديد الخطاب الديني.و يبقى السؤال... كيف؟ هذا ما حاول بن نبي فعله في شروط النهضة، و أكن له بذلك العمل كل الاحترام و التقدير.

أما و الحال هذه، فكل التاريخ الذي نعرف و نترك وراءنا مطبوع بالجغرافيا، أي أن تاريخنا الحالي مربوط بالجغرافية التي فرضت علينا من طرف فرنسا. و إذا نحن جزائريون فأننا بذلك نكون صناعة جغرافية فرنسية. و من جهة أخرى، فإذا سلمنا أن هويتنا تطبعها الجيولوجيا و السياسة فإن حقيقة تفكيرنا الهوياتي تطبعه المنطقة داخل الحد الجغرافي الذي نسجته أيدي السياسة منذ الاستقلال. و في الأخير فإن نسيج اللغة يحدد المكان و يعبر عنه بالإنتماء الجغرافي و في ذلك تعدد للهوية داخل النسيج البشري الواحد.

3. 1 صفات إنسان ما بعد الموحدين

إنسان ما بعد الموحدين بدأت تنضج معالمه، و خرجت إلى الواقع، مع القرن الرابع عشر و بالضبط سنة 1369 كما أكد بن نبي ما قاله ابن خلدون من قبله. و قد أضاف بن نبي أن هذا الإنسان وجد بين هزيمتين للمسلمين، سقوط بغداد من جهة و استعادة[1] الأندلس من جهة أخرى. بن نبي مربوط أشد الربط بتواريخ المعارك التي تحدث فهو يؤسس لكل حدث أو حديث عن طريق معركة حدثت. و الملاحِظ الذي ينظر ببساطة إلى ما يقدم بن نبي يرى أن المنحى الحضاري

[1] يسمي ذلك الإسبان بالإستعادة reconquistas ،و لا يسمونها تحرير و استقلال .

للإسلام يبدأ من غير نقطة تاريخية محددة لأن تلك الفترة خالية من أي معركة. أما المرحلة التي تلي الروح عنده فتبدأ بحرب صفين و تنتهي بسقوط غرناطة. غياب أي معركة في أول البعثة جعل التاريخ بمعناه الحربي عند مالك بن نبي يغيب. و هذا النوع من التأريخ الذي يتبعه الغرب لم يستطع بن نبي الخروج عنه لشدة تأثره بما درس عند الغرب.

و هكذا حكم على الثورة الجزائرية و التاريخ الجزائري بأكمله من هذا الجانب فنرى أن الثورة الجزائرية بدأت سنة 1954 و هذا صحيح ؟ مجازر 8 ماي 1945 لماذا تؤخذ كمنعطف تاريخي في التاريخ الجزائري رغم أنها تشكل نكبة للشعب و سوء تسيير واضح أدى للزج بالشعب الفقير الأعزل إلى الموت. الهجوم القسنطيني 1955 كلها تواريخ للدم تبقى في الذاكرة العميقة لكل من عايش تلك الفترة و تستمر لأجل أقصاه أربعة أجيال ثم تموت الملحمة التي راح ضحيتها الحشود التي لا تفكر. لقد دفع الشعب إلى مقصلة الحرية دفعا في وقت لم يكن فيه مهياً لذلك.

كربلاء التي أرادها الحسين عليه السلام بكل ما استطاع قتل فيها الكثيرون برأي غير سديد انفرد به شخص. و يذكر التاريخ المعركة دون ذكر الأخطاء. ألم يكن الحسين قادرا على تجنب المهلكة في كربلاء؟ سقوط غرناطة، لم تكن هذه حرب في الأصل و السقوط بدأ منذ قرنين أي منذ سقوط بغداد و الافضل كان دراسة بوادر هذا التهالك و الضعف الذي جنا على الامة لجعله تاريخا و نقطة يرجع اليها كلما ظهرت بوادرها المميتة. أما سقوط عرناطة فقد كان أشبه بمن يغلق الباب وراء ضيف قد خرج من عنده، وقد أطال المقام، دون أن يعرف أنه ضيف، وكان لا بد له أن يرحل. لقد أقفل باب الأندلس من غرناطة بالصدفة، و كان يمكن أن تكون أحد المدن الأخرى هي اخر من يسلم المفاتيح لأصحابها. و حتى دخول الفرنسيين للجزائر لم يكن السبب فيه الفشل في الدفاع عن الشواطئ -لكي لا نقول الداخل- راجعا للشعب في الداخل، إنما كان السبب في هذا الفشل فساد من كان على الشاطئ من قراصنة. في ذلك الوقت، لم يكن العرب ولا البربر في الداخل إلا مظلومين، يجزون كل ربيع. كان القراصنة يتوغلون في الداخل لأخذ أموال الناس بالباطل. وكانوا على الشاطئ يعيشون على النهب و السلب حتى جاء يوم الحساب الذي كان على حساب فقراء الداخل. و استسلم الشاطئ بمرتزقته للذل و الهوان.

التاريخ يجب أن يقرأ بحوادثه الاجتماعية لا السياسية و لا الفردية. بيان أول نوفمبر كان تاريخا سياسيا لا اجتماعياو كذلك مؤتمر الصومام. الثورة الفرنسية كانت تؤرخ للبورجوازية لا للمجتمع الفرنسي لأنها حدث بورجوازي بامتياز، أما سقوط الباستيل فقد كان ردة فعل اجتماعية شعبية.

لهذا أقول ببساطة أن المنحني الحضاري لابن نبي كرس التواريخ و لم يقم وزنا للأحداث الاجتماعية من حيث التحليل التاريخي. كاد المنحنى الذي قدم أن يكون ذا وزن لو أنه لم يربطه بالأحداث السياسية لمجموعات معينة و تكتلات سياسية جمع بينها الإسلام. هذا ما جعل بن نبي تابعا للغرب من حيث المنهجية[1] في الطرح، في تفسير الحوادث السياسية، فكانت قراءته للتاريخ لا تحمل الجدة و لا تنقُد الماضي. بل كانت على المسار المألوف لكل من أراد الكتابة. فكان تصوره التاريخي للمجتمع المسلم غير فعال و باهت لا يحمل لونا يشد الإنتباه و لا يغرس بذور الفكر الجديد بما تنقصه من فعالية في الطرح و قوة في الأفكار.

حمل هذا الإنسان في تركيبه النفسي أخطر الصفات المؤدية إلى الفناء و التلاشي. و قد ظهر ذلك فيه عبرالعصور من مجتمع الرسول صلى الله عليه و سلم إلى اليوم. قد تتغير الصفات حسب السياق أو الوسط، و قد تتغير حسب الظروف المناخية و حسب نوع التجمعات الاتنية. و قد تتغير حسب اللغة المستعملة و أساليبها، من أنماط و سلوكات تواصلية و خطابية معينة. لكن المؤشر الأول على التدهور و السقوط هو استعمال اللغة المنحط وا نحصار المصطلحات و موت الحقول الدلالية. و يعتبر المشكل الغوي من أخطر العوامل التي تقضي على الأمم في صمت، ذلك لأن فقدان الكلمة المعبرة في المكان المناسب يحيل التواصل إلى نقنقة . فعند العرب مثلا نجد أن للسيف و الأسد أسماء كثيرة كان يستعملها العرب في لغتهم. و عندما تجمع هذه الاسماء في اسم واحد و يتلاشى ذلك الغنى اللغوي، يكون ذلك دليلا على فساد اللغة و بداية تحلل المجتمع. لأنه عندما نفقد الكلمات التي نعبر بها و نلجأ إلى التعميم فنحن ننتظر الزوال.

---

[1] ها النهج سبقه فيه أوسوالد سبنغلر الذي كان يؤرخ للبشرية بالحوادث و الكوارث كالحروب.

3. 2 الصفات الأساسية لإنسان مابعد صفين

نقص الفعالية، التفكير المجزأ esprit atomistique[1] ،المجادلة، الكائن الأميبي[2]. الكائن المفكك و القابل للإستعمار.

تكلم بن نبي كثيرا و بإسهاب عن إنسان ما بعد الموحدين الذي تنقصه الفعالية في كل ما يقوم به و هاهو يسير على درب هذا الإنسان في طرحه للمشكلة الجزائرية و الإسلامية. وتعتبر هذه أخطر الصفات التي يحملها هذا النمط من البشر. فما عانى منه بن نبي هو نقص الدقة في العمل الذي قدم لنا وعدم قدرته على تحديد المفاهيم لبناء نظام مفاهيمي ذكي. و قد عانى سبنقلر من نفس المشكلة في رسالة الدكتوراه حيث رفضت رسالته لقلة المراجع الأكاديمية.

إنسان ما بعد الموحدين عند بن نبي طبقي بامتياز يخرج من طبقة البورجوازيين و المتعالمين و أشباه العلماء و السياسيين. الذين امتهنوا الزردة الإنتخابية و الدروشة الجديدة و حتى أفراد جمعية علماء المسلمين جزء من النسيج المكون لهذا النمط البشري. هذا هو إنسان مابعد الموحدين غير أن ابن نبي عندما يقول مجتمع ما بعد الموحدين فهو يقصد العامة و الخاصة لكنه عندما يحتاج إلى الأمثلة فإنه يأخذها عن الطبقة البارزة في المجتمع كالكاشاني و أغا خان و فرحات عباس. و لذلك فإنه عندما يقول مجتمع ما بعد الموحدين فهو لا يقصد العامة من الناس. لذلك جاء خطابه حادا و جارحا ضد من رآهم يمسكون بمجريات الأمور في الدولة و كان طبعا ردهم الطبيعي أن رفض بن نبي و رفضت أفكاره فلم يستطع تطبيقها حيا و لم تلق رواجا بعد موته لأنها دفنت معه مع ما أصابها من تحريف إلا قليلا.

و قد أغفل بن نبى الحديث عن أمير هذه الأمة المنسي الريس حميدو الذي لم يذكره نهائيا في كتبه. رأس الأمة الجزائرية و حارس الداخل و الخارج هذا النمط من الإنسان الجزائري الذي كان من واجب ابن نبي أن يتحدث عنه. لقد حرر الرأي الجزائري من الهيمنة العثمانية بعد أن تحول العثمان عن الخلافة إلى الملك. غريب من رجل يقاس بابن خلدون أن يهمل الريس حميدو بكل عظمة هذا الرجل.

---

1 هذا المصطلح غامض عند ابن نبي و حتى في الترجمة بقي كذلك.

2 أخذ بن نبي هذا المصطلح البيولوجي عن اوسوالد سبنغلر. قصد بن نبي بهذا المصطلح لفرد الناتج عن مجتمع ما بعد الموحدين و قصد به سبنغلر الثقافة الأميبية أي الثقافة التي تنتقل و تتوسع إلى أماكن أخرى مثل الأميب و ذلك عكس الثقافة النباتية التي هي ثابتة كما يقول سبنقلر.

4. العود الأبدي

هناك أسئلة يجب أ ن تطرح قبل البدء في الموضوع، و هذه الأسئلة هي أساس ما سنقدمه من طرح حول فكرة العود الأبدي عند بن نبي. أول هذه الأسئلة هي كيف كان سبيل بن نبي إلى نيتشه و ما هي أول المؤلفات التي قرأها بن نبي لهذا الفيلسوف الألماني؟ أم أنه قرأ لنيتشه من خلال كاتب اخر.

تبدو للوهلة الأولى فكرة العود الأبدي دخيلة على الفكر البنبي. لأن علاقة نيتشه و من خلال اللغة كانت تكون أشد مع الفلسفة الفرنسية و نظرا لأن الفرنسيين يمتهنون الأدب أكثر من الفلسفة فإننا سنجد أن بن نبي يميل إلى الأدباء أكثر من الفلاسفة فما سر علاقة بن نبي بنيتشه؟

يبدو العنوان الذي استعمله بن نبي في كتابه شروط النهضة و هو l'eternel retour غريبا عن محتوى الكتاب إذا ما رأينا أن الكتاب يتحدث عن شروط نهضة الشعب الجزائري. أما إذا قيل أن العنوان له علاقة ما بدورة الحضارة فإن هذا سيدل قطعا على بعد بن نبي عن المعنى الحقيقي لفكرة العود الأبدي كما أرادها نيتشه وقد أخطأ الكثير الكثير من القراء و الباحثين في فهم فكرة العود الأبدي كما يراها نيتشه، و التي فهمت خطأ على أنها العودة الحلقية للحضارة أو للتاريخ . و سيتبين لنا عندما نفهم الفهم الحقيقي لفكرة نيتشه عن العود الأبدي أن ابن نبي لم يفهم فلسفة هذا الألماني و أنه أخذ منه فقط فكرة الحلقية التاريخية كما تتراءى في مخيال الشعوب الجمعي. و نيتشه لم يقل هذا، و الغريب أن من حاضر و من كتب عن نيتشه من الجزائريين لم يرتقوا إلى الفهم الصحيح لفكرة العود الابدي عند نيتشه و لا مجال لذكر الأسماء لكن الحال هنا هو لمراجعة المعلومات بغية التصحيح لا التحيين، لأن الخطأ يجب أن يصحح. إن فهم الفلسفة النيتشوية في الجزائر فهم خاطئ و يصعب تصحيحه لأن ذلك يتطلب قراءة جديدة و رؤية مغايرة لما هو سائد.

سأشرح لكم فكرة العود الأبدي كما بدت لنيتشه في كتابه هكذا تكلم زرادشت. هذا الكتاب الذي حمل من الهرطقات ما لم تحمله اسفار اليهود، و هو ممجد لدى الباحثين الجدد الذين استهوتهم الكلمات الالمانية بسحرها. و بن نبي واحدا منهم أو لعله كان.

عرف بن نبي نيتشه ببساطة من سبنقلر و هذه أبسط و أقصر طريق لمعرفة الصلة بين الكاتبين. و أقصد بذلك أن سبنقلر تكلم عن نيتشه و أخذ عنه ابن نبي ككل مرة.

العود الابدي عند عبد القادر خالدي و في محضر تقديمه لابن نبي أصبح وحيا أو كشف، و قد ذكر ذلك في الصفحة 12 من كتاب شروط النهضة. هذه الرؤية لا تعبر بأي حال من الأحوال عن الخطأ في التصور لصاحبها بقدر ما تعبر عن انبهاره بهذه الفكرة، ذلك لأن الخالدي قرأها على لسان بن نبي فانبهر بها إلى درجة أن راها وحيا، و قد كان ذلك حال كل من قرأ لابن نبي حيث رأوا في تفكيره المعجزة العلمية و الطرح العلمي للمشكلة الجزائرية. لقد تفوق ابن نبي على كل معاصريه من الجزائريين لأنه و ببساطة درس في فرنسا و اطلع على كتابها و أدبائها و علمائها و باللغة الفرنسية كتب فكان التميز الذي شكلته الظروف التي أحاطت بتكوينه. و كان هذا التنوع في الإطلاع سببا في تنوع كتاباته و تفردها في تلك الفترة. لقد وفرت له المكتبات الفرنسية فرصة الإطلاع على الكثير من المؤلفات على عكس من بقي في الجزائر و تلقى تعليمه فيها.

في الصفحة 52 من كتاب شروط النهضة يعنون بن نبي فصلا كاملا تحت عنوان l'eternel retour ما يثبت تأثره الصريح بالفكرة النيتشوية من جهة، و من جهة أخرى نرى أن هذا العنوان يؤكد أن بن نبي قرأ ماكُتب عن نيتشه ذلك لأن نيتسه نفسه لم يشر إلى هذا المصطلح صراحة في مؤلفاته و خاصة مؤلفه المعنون"هكذا تكلم زرادشت"(1883)، كتاب للجميع ولا لأحد و الذي تناول فيه نيتشه فكرة العود الأبدي وكذلك كتاب العلم المرح(1887) و الذي أشار فيه كذلك إلى هذا الموضوع .

يبدأ ابن نبي هذا الفصل بالتقديم التالي:"إن قانون العود الأبدي هو نقطة إنقلاب التاريخ" و تحتها اسم نيتشه. نسب بن نبي هذه العبارة إلى نيتشه و ليس هناك أي مرجع يؤكد مصدر هذه العبارة، حتى أنني أشك في أن قائلها هو نيتشه. و يقر ابن نبي من خلالها و من بعدها و دون أن يشرح فكرة نيتشه المزعومة أن للتاريخ دورات حلقية، يسجل فيها تواريخ انتصارات الأمم و انهزاماتها، و أننا في مرحلة الإنهزامات و النكسات التي يجب أن نخرج منها. فهو يؤكد حلقية التاريخ الذي يعيد نفسه.فمن جهة نجد التاريخ و من جهة أخرى نجد الحركة الحلقية للتاريخ. و يضيف أن النخبة لا تعرف أننا في مرحلة ما من مراحل التاريخ و هي مرحلة الأنكسار و التي تليها حتما

مرحلة الإنتصار. و يفصل في الموضوع حيث يقول أننا أي المسلمون لنا تاريخنا الخاص بنا، و أنه تبعا لهذه الحلقية النيتشوية فإننا يجب أن ننظر إلى الوضع الذي نعيشه بخصوصياته، دون النظر أو الأخذ من وضعيات الاخرين التاريخية(شروط النهضة، 51). ثم يستمر في التوطيد لفكرة الدورة الحضارية تاركا ما تقدم به في الأسطر الأولى عن نيتشه. لم يشر بن نبي إلى الفكرة النيتشوية التي ابتدأ بها فصلا كاملا، لا من قريب و لا من بعيد، و لم يقم بشرحها أو البناء عليها، إلى درجة نستطيع أن نقول معها ماذا يفعل نيتشه في هذا الكتاب؟ و المحزن كثرة الذين يقولون أن ابن نبي تأثر بنيتشه و قرأ له و لم يظهر ذلك في أي من الكتب التي تناولتها. لكن لماذا هذا العنوان؟ و الواضح أن ابن نبي لم يفهم جيدا فكرة العود الابدي عند نيتشه و ما وصل إليه منها هو فكرة الدورة التاريخية و هذا خطأ فادح وقع فيه بن نبي، و بعده كل المهتمين و الباحثين فيما ترك نيتشه. لقد فهم كل الباحثين الجزائريين و حتى العرب أن فكرة العود الأبدي تعني عودة الأحداث التاريخية عبر الزمن في شكلها الحلقي الدوراني.

لكن أبسط الأسئلة التي يمكن أن تطرح هي:

ما الذي يعود دوريا حسب نيتشه وحسب ما جاء به نيتشه عن العود الأبدي في كتابيه هكذا تكلم زرادشت و كتاب العلم المرح؟

هل هي الحادثة التاريخية؟

هل هو التاريخ الكوني بكامله ؟

هل هو العمر بالنسبة للإنسان و بكل ما يحيط به؟

هل هي الحلقة الحضارية التي يجب أن تعود و كم من الزمن ستستغرق؟

ام هل هي اللحظات التي نتمنى أن تعود و نحبها ان تبقى؟

لقد أجاب نيتشه بنفسه عن هذه الأسئلة بأن قال أن العود يكون للشيئ الذي نحب و نتمنى أن يعود و كان ذلك طبعا على لسان رادشت. و يؤكد نيتشه على عودة أبدية **تكرارية لنفس الشئ** و أركز على العبارة الأخيرة

نفس الشئ هذا ما قال نيتشه بحب عودته الأبدية ''l'eternel retour du même '' . كان نيتشه قد ذكر ذلك في كتابيه العلم المرح و هكذا تكلم زرادشت. ذكرت هذه الفكرة في كتاب Le gai savoir في المقولة 341 و في كتاب   Ainsi parlait Zarathoustra في المقولة المعنونة Le convalescent.

و قد يسمي البعض العود الأبدي عند نيتشه أطروحة Thèse أو تسمى الأطروحة نظرية Théorie و قد تسمى فكرة idée و الأرجح أن نقول أنها فقط فكرة أو تجربة فكرية و هذا الأفضل فهي فعلا **تجربة فكرية** une expérience de pensée و هذا النمط من التجارب شائع بين العلماء التجريبيين وغيرهم و يمكن اللجوء إليه عند استحالة القيام بالتجريب المادي على ظاهرة ما، و هذا ماكان من أمر نيتشه في هذا الموضوع، و الدليل أنه بدأ قوله ب: ''ماذا يمكنك أن تقول لو أنه و في أحد الأيام أو في أحد الليالي... .''(العلم المرح، 341). و يشترط نيتشه لمن سأل أن تعاد الحياة له هو بكل تفاصيلها و بكل دقائقها، بحلوها و مرها. و الملاحظة البسيطة التي نستقيها من كل هذا السؤال قبل أن يكون نظرية أو طرحا فهو يعبر عن الوجود الذاتي للشخص الذي سئل. إذن فالموضوع متعلق بفرد ما و كيف يمكن أن تكون إجابته و لا شيء غير ذلك. خلق من قرأ لنيتشه وعاءا نظريا لهذه الفكرة فأصبحت نظرية حديثة رغم قدم الفكرة التي هي في الأساس من أصل هندي و ذلك في شكلها العام، وصار الكثير من فلاسفتنا خاصة مهتمين بالفلسفة الحديثة مولعين بالنقش تارة و الحفر أخرى على جدارية هذه الفكرة البائسة، و قد أخطؤا في تفسيرها حسب ما أراده صاحبها الذي تحدث عن عود جديد يختلف كل الاختلاف عن العود الأبدي الذي ذهبوا إليه. لم يتحدث نيتشه يوما عن عودة التاريخ بأحداثه، و كل ما تحدث عنه كان مساءلة بسيطة من طرف مارق لشخص طلب منه رأيه إذا ماكان مستعدا لان يعيش حياته مرات و مرات **بنفس التفاصيل،** هذا كل شيء. و لا داع لان نقع في تفسير و تفسير التفسير. لكن حقيقة هذا الفهم الخاطئ تعود دائما لسوء الترجمه التي يعتمد عليها الباحثون و الطلبة و أقصد بهذا سوء ترجمة المصطلح.

4. 1 العود الابدي عند أوقست بلانكي و عند نيتشه

عند دراسه هذه الفكره يجب التفريق بين عوده التاريخ و المقصود به الاحداث التاريخية في فترة زمنية ما طويله كانت أم قصيرة و عودة حياه الفرد كما عاشها بكل أحداثها(فكرة نيتشه) أوعودة الكون الى نقطه البدء إن وجدت هذه النقطه(الفكرة البابلية)، وهنا تتشكل لدينا ثلاثيه تربط بينها فكرة العودة، هذه الثلاثيه هي:

- الإنسان: حياة الانسان تجدد بكل مولد له فتكون نفسها الحياة التي عاشها.

- الكون: وتتجدد ببداية جديدة لحركة الكون

الزمن: و هو عودة الأحداث التاريخية كما بدأت.

يظهر لنا ارتباط الدورة الحضارية بهذه العناصر كل على حدى ولو ربطناها ببعضها في سياق واحد للاحظنا ما ذهب اليه الكثير عن الحضارة وحلقية الحضارات ودوراتها و من ثمة إ مكانيه عودة الحضارة الاسلامية عند المفكرين المسلمين.

الفكرة بابليه الأصل، وتتكلم عن عودة الكون والنجوم الى نقطة هي نقطه البدايه، وهكذا تتوالى الدورات. وهنا نلاحظ أنه لادخل للإنسان فيها، لأنه سيكون جزء بسيط منها لا يكاد يذكر ثم اصبحت هذه الفكرة يونانية ثم هندية. لقد سافرت هذه الفكرة عبر الحضارات وأخذت معاني مختلفة و ارتبطت بالإنسان أكثر من ارتباطها الكوني وذلك مع ظهور الديانات الموحدة، وإمكانيه العيش بعد الموت أو البعث.

و الملاحظ هنا أن هذه الفكرة (العود الأبدي) ارتبطت بالكون عند البابليين قبل التاريخ و أقصد بذلك أنها لم تكن مرتبطة بالزمن الممتد لأن الزمن البابلي كان حلقيا يقاس بمقياس كوني هو حركه النجوم والمجرات والعودة الى نقطه البداية. في مثل هذه العوالم الفلكية المرتبطة بالنجوم نجد أن البابلي لا يقوم بقياس الزمن عبر وحدات جزئية إنما نراه يقيس و يرتقب اكتمال وحدة كلية و العودة إلى الحالة الاولى هي التي تعبر عن الإكتمال لتبدأبعدها حركة أخرى نحو اكتمال جديد. و ذلك على غرار ساعات الرمل التي صممت على الفكرة الدورانية للزمن. و كل هذا نشأ بحسب التصور للزمن. فالزمن عند البابليين أصحاب الدورة الحضارية ناتج من نواتج المادة الفلكية. فهو غير موجود أصلا. و جاءت الساعات الرملية تحاكي التصور الواقع للزمن في تلك الفترة لذلك نرى أن الساعة الرملية ليس بها عداد لحساب عدد المرات التي تقلب فيها لا لسبب إلا لإن الزمن الذي تقيسه مجزء و مفصول، على عكس التصور الذي نتصوره نحن للزمن. فعندنا يكون الزمن تسلسلا للوحدات الزمنية التي مكننا الحساب من عدها مما جعل الزمن متصلا و متواصلا، فأسس بذلك أي بعدم انقطاعه تاريخا. هنا ننتهي إلى القول أن الساعة الرملية تقيس الزمن الدائري للإنسان كوحدة كوسمولوجية متحدة بالكون، فعندما نقوم قلب للساعة الرملية فإننا بذلك نعلن بداية العد للزمن الإنساني المرتبط بالكون، بينما زمننا نحن أشد ارتباطا بالتاريخ لأنه تسلسل للزمن الذي تعودنا أن نقيس به الأحداث. لقد وجد الترقيم الزمني ليؤكد يأس البشر من عودة التاريخ.

فالناظر إلى القياس الزمني البابلي للزمن لا يرى تسلسلا زمنيا يمكن اعتباره تاريخا إنما يرى وحدات تاريخية متكررة لحركة الكون و قد وقع ارنولد توينبي في هذه المشكلة بالذات و هي مشكلة الوحدة الحضارية أو الوحدة التاريخية[1]. و قد توصل إلي فكرة رائعة مفادها أننا و جميع الحضارات نشكل حضارات معاصرة تعيش عصرا واحدا حيث ساوى بين الحضارة الرومانية مثلا و الحضارة البابليةأو الهندية من حيث الزمن قائلا أن ك هذه الحضارات تعاقبت في زمن واحد و فترة واحدة تقل عن 6000 سنة.

لا يمكن إلا أن نقول أن التاريخ برمته نتاج التسلسل الزمني المكمم بالأرقام المتسلسلة المعبرة عن الفترات المتعاقبة. فعندما أوجد الإنسان الوحدة الزمنية و قرنها بالعد تشكل لدينا التاريخ بماضيه و ليس بحاضره و لا بمستقبله. فالتاريخ ماض فقط. و من هنا نلحظ أ ن فكرة العود الأبدي لنيتشه تخص الحاضر أولا و الماضي ثانيا و بالتالي فهي كائن لاتاريخي و ذلك إنطلاقا من النص "النيتشوي" نفسه لا لشيء إلا لأنها جمعت الحاضر و الماضي معا، حاضر الإنسان و ماضيه. و النتيجة البسيطة هي أن فكرة العود الابدي لا تخص الدورة الحضارية و لا تخص التاريخ لاقترانها بالحاضر و اختصاصها بانية الإنسان. و هنا تنتفي كل رابطة بين الفكرة البابلية و النيتشوية التي ذهب إليها كل الفلاسفة العرب و الجزائريون ممن أرادوا التحاف الرداء النيتشوي.

فكرة العود الابدي التي لا يمكن تفسير ها عند بن نبي، فعندما يقرأ أحدنا من شروط النهضة الفصل المعنون العود الأبدي لا يجد الإنسان شيئا يشير أو يشرح العود الابدي لا عند نيتشه ولا كما تصوره بن نبي و حتى الجملة التي بدأبها نيتشه هذا الفصل لم ترد في كتب الرجل فلماذا نسبت إليه؟

فهم بن نبي خطءا هذه الفكرة فلا هي بابلية و لا يونانية و إنما جاءت فكرة مرتبطة بالوجود البشري.

ظهرت فكرة العود الأبدي في كتابات نيتشه سنة 1882 في كتابه العلم المرح حيث يقول:" و لو أن في ذات يوم أو ذات ليلة تسلل شبح إلى أعماق وحدتك و قال لك:''هذه الحياة كما تعيشها و كما عشتها... .''

ويمكن الرجوع الى النص الاصلي للتعرف على الفقره كلها لكن الدراسات التي اجريت على مكتوبات نيتشه وجدت ان هذه الفقره سرقت من كاتب اخر لم يشر اليه نيتشه وهذا غريب جدا.

وجدت هذه الفقره في كتاب كان ضمن كتب نيتشه في مكتبته، هذا الكتاب للكاتب أوقيست بلانكي تحت عنوان L'éternité par les astres وقد وجد شبه كبير جدا بين ما كتب نيتشه عن العود الابدي وما كتب أوقست بلانكي عن ذلك ولكم هذه الفقرة التي ظهرت عند نيتشه و لكم ان تحكموا عن نيتشه أو عن بلانكي. يقول هذا الاخير:

« Tout être humain est donc eternel dans chacune des secondes de son existence. Ce que j'écris en ce moment dans un cachot du fort du Taureau, je l'écris et je

[1] www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1955_num_5_1_402597

l'écrirais pendant l'éternité, sur une table, avec une plume, sous des habits dans des circonstances semblable. Ainsi de chacun, toutes ces terres s'abiment, l'une ares l'autre, dans les flammes rénovatrices pour en renaitre et y retomber encore, l'écoulement monotone d'un sablier qui se retourne et se vide éternellement lui-même. C'est du nouveau toujours vieux et du vieux toujours nouveau ».

الفصل الرابع

المنهج

مقدمة

يمكن اعتبار كتاب شروط النهضة نصا تأسيسيا للمنهج العلمي الذي اتبعه مالك بن نبي في كل كتبه التي تلت. فقد أشار بن نبي في هذا الكتاب الذي صدر سنة 1949 إلى الموضوع الذي اهتم به و كتب عنه مؤلفات كثيرة. حيث حدد معالمه وميز أدواته البحثية، و أسس لامتداداته عبر النسق العلمي المتبع لدراسة الحضارة و المجتمع و التاريخ . يحتوي هذا الكتاب من الدلائل الابستمولوجية و المنهجية التي نبه إليها الكاتب، ما يجعله إنجيلا تسير عليه كل كتاباته، و خاصة النظرية منها. و قد اعتمدّتُ هذا الكتاب في بحثي، إلى جانب كتابين آخرين لابن نبي لا تقل أهميتها عن الأول و هما: كتاب مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي(1970) و كتاب وجهة العالم الإسلامي(1954)، و ذلك لما في هذه المؤلفات الثلاثة من إشارات علمية، تشرح بصدق منهجية البحث العلمي، والموضوعي، في الدراسات التاريخية و الاجتماعية التي تناولها الكاتب، مزاوجة بالمنهج البيولوجي.

و على غير العادة، رأيت أن هناك اختلاف بين الباحثين في تحديد آليات البحث

و أطره المنهجية عند مالك بن نبي. و قد يكون هذا الاختلاف مبرَرا لدى الجميع، إذا نظرنا إلى المواضيع المتعددة و المتشابكة التي تناولها كاتب شروط النهضة.

يفرض تعدد المواضيع و الاهتمامات لدى الكاتب تعددا في كيفية التناول، وقد ظهر ذلك جليا واضحا عند بن نبي في دراسته لمواضيع مختلفة مثل الظاهرة القرآنية أو نظرية الحضارة أو القابلية للاستعمار أو مشكلة الثقافة، ومواضيع أخرى نستطيع أن نسميها موادا للبحث، تتطلب منهجيات أو مقاربات مختلفة، لذلك كان واجبا عليَ في هذه الورقة البحثية أن أَفْصِلَ بين المنهج و مادة البحث عند بن نبي.

و لكي نقف على حقيقة المناهج البنبية المتبعة في تحليلاته لمشكلات الحضارة، وجب علينا أن نعود إلى كتاباته النظرية التأسيسية من جهة، و إلى دراساته و مطالعاته السابقة من جهة أخرى. ولكي نعرف ماذا كتب بن نبي، وجب علينا أن نعرف ماذا قرأ. و الأمر لا يكون إلا كذلك، فابن نبي وُجِد في بيئة فرنسية بامتياز. درس في فرنسا، وأتقن اللغة الفرنسية، و كتب عن الحضارة و التاريخ بتلك اللغة. لذلك كان لزاما عليه أن يقرأ بالفرنسية لكل من كتب عن الحضارة و التاريخ و علم الاجتماع ليُكَوِن كما معرفيا و علميا ينطلق منه ليؤسس لنظرياته. مؤلفات بن نبي الأصلية مرتبطة بنصوص أخرى تحيلنا إليها. فهي ناتجة عن قراءات سبقتها.

لا يخلو نص من تناص إلا النصوص الإلهية. و عند قراءة نصوص بن نبي تظهر معالم مشوقة لنصوص سبقته، و أفكار صدرت عن عقول قبله. فالقراءة تحيل إلى قراءات، و المصطلحات إلى النظريات. ذلك لأن النظرية لا تُؤَسَس إلا كامتداد لنسق نظري قبلها، و تتشكل عبر نسيج المصطلحات المترابط و المتلازم الذي يكونها.

في مطالعاتي لكتاب شروط النهضة، لفت انتباهي استعمال بن نبي لمصطلحات أقرب ما تكون إلى البيولوجيا منها إلى علم الاجتماع أو التاريخ، مثل مصطلح بيوتاريخي biohistoric ، مصطلح المماثلة analogy، مصطلح تحليل analytic، مصطلح تركيب synthetic، تكيف adaptation، عضوية organism . ثنائية dichotomie.

شكلت هذه المصطلحات لديَ الحقل الدلالي و المجال المعرفي الذي يجب أن أبحث فيه، لأقطع في هذا التركيب المنهجي المعقد الذي سار عليه مفكرنا، وذلك لمدى أهمية أن يكون لابن نبي منهجا واضحا، مبينا، أو مناهج متعددة فرضها تعدد المنطلقات و المباحث. هدف هذه الورقه البحثية **إثبات العمل المنهجي لابن نبي و التفصيل في تعدد مناهجه البحثية.**

ولقد أحالتني نصوص بن نبي بدورها إلى نصوص سابقة تناولت هذه المواضيع. و قد يظهر هذا البحث من منطلق التناص intertextuality منطقيا، إذا وضعنا نصب أعيننا نصوص بن نبي، و نصوص من تأثر بهم، فنؤسس لهذا البحث مسلكا لغويا لكن تعدد الفكر البنبي يفرض علينا تناصا من نوع خاص. قد يقال أنه اقتباس، لكنه يتخذ شكل تناص الأفكار، و تماثل المناهج. كان بن نبي شديد الدقة في تحديد منهجه و أدواته المنهجية من جهة، و تحديد مادته البحثية من جهة أخرى ، مما جعل نظرياته صحيحة من الناحية الابستمولوجية.

تأثُر بن نبي بمن سبقه كان مزدوجا، حيث تأثر بأفكار من درسوا الحضارة و مشكلاتها مثل أوسوالد سبنغلر، أرنولد توينبي و هيبوليت تان، و غيرهم. و تأثر بأسلوب الكتابة و منهجية البحث عند البيولوجيين، و علماء الاجتماع ، الذين نستشف معالمهم من خلال النصوص التي كتبها بن نبي، و مثل هؤلاء نجد: أوقست كونت (1798-1857) وهيبوليت تان (1828-1896) جان باتيست لامارك (1744-1829) و كوفييه و سانت هيلار. و من خلال بحثي هذا، فقد تجلى لي تأثره بمن زاوجوا بين علم الاجتماع و البيولوجيا، مثل أوقست كونت و هيبوليت تان. لذا سأركز دراستي حولهما بالتحديد، لأني رأيت أن الأساس المنهجي لابن نبي هو رؤية هذين العالمين المتفردة إلى علم الاجتماع و التاريخ. هذه الرؤية العلمية التي بنيت على أساس **الابستمولوجية البيولوجية،** مكنت بن نبي من تقديم منتج علمي، لا يقل أهمية عن ما قدمه هذان العالمان. لذا فالفرضية التي تقول أن بن نبي أخذ عن هيبوليت تان و أوقست كونت هي الأقوم، و التي يجب اثباتها عن طريق اثبات وجود علائق فكرية كالنظريات و المصطلحات، و نصية، كالتناص عند بن نبي وهيبوليت تان، أو بن نبي و أوقست كونت.

كان بن نبي ممتازا من ناحية المنهج و الأسلوب في الطرح. كان وضعيا positiviste من حيث التفكير، طبيعيا naturaliste من حيث التصور. بدأ ديكارتي المنهج بعقلانيته الواضحة، بعيدا عن السببية و الغائية، باحثا عن العلاقات و القوانين التي تسيّر السّلوك الاجتماعي، لا عن الأسباب كما يتبادر إلى أذهاننا، و في هذا نقد للمنهج الديكارتي الباحث عن الأسباب و تسلسلها.

في هذا البحث، سأطرح مشكلة التأسيس الابستمولوجي لفكر بن نبي، ثم أحدد ما هي خلفياته المنهجية، من خلال من تأثر بهم، بعدها سأنتقل إلى شرح المناهج و الأدوات التي استعملها بن نبي في تحليلاته و التي هي المماثلة، التركيب و التحليل، الثنائيات و الثلاثيات و ذلك من خلال استعراضي و تحليلي لبعض الأمثلة المستقاة من كتبه و التي تؤكد استعماله لهذه الادوات المنهجية، و تأثره بأصحاب مذاهبها ممن سبقوه في هذا المجال.

و في نهاية هذا البحث سأبرز منطلقا نظريا، يؤسس لابن نبي بنيوي يُمَكِّن من دراسة مؤلفاته العلمية دراسة بنيوية لكونه كتب بمصطلحات أنتجها بنفسه، و أسس لها في نسق علميّ متشابك، كان أساسه اللغة.

وهل يمكننا أن نتكلم عن سيميوتيكا الحضارة من منظور بن نبي؟ حيث تؤسس البنيوية و السيميوتيكا مخرجا ابستيمولوجيا حقيقا للاتجاه البنبي.

كيف كتب مالك بن نبي

كتب مالك بن نبي عن الحضارة و التاريخ و المجتمع بأسلوب غربي، ظهرت فيه ملامح التصور الغربي للحضارة و سيرورتها. إن القارئ لابن نبي باللغة الأصلية التي كتب بها ليجد نفسه يقرأ لأحد العلماء أو المؤرخين الأوروبيين، أمثال أرناست رينان ورينيه ديكارت و فرانسوا كيزو (1787-1874) François Guizot و أوقست كونت Auguste Comte(1798-1857) و هيبوليت تان (1828-1893) و جوفروا سانت هيلار (1772- 1844) Geoffroy Saint Hilaire و غيرهم. و الملاحظ أن بن نبي قد جمع بين كل هؤلاء العلماء في كتابه الأساسي شروط النهضة(1949)الذي كان عنوانه الأصلي "حديث حول شروط النهضة الجزائرية" Discours sur les conditions de la renaissance algérienne. و يذكرنا هذا العنوان بكتاب ديكارت المشهور المعنون ب"حديث عن الطريقة" Discours sur la méthode. كتب بن نبي متبعا نفس المنهجية في الطرح العلمي، الذي تتضمنه اللغة العلمية، كما كان شأن من سبقه ممن تأثر بهم في تأسيسه لقوانين علم الاجتماع و التاريخ، بنظرة أمبيريقية، واقعية، كان موضوعها المجتمع الإسلامي، حيث اتسمت كتاباته بالعقلانية و التسلسل الموضوعي و الوضوح. كما كان ذلك عند ديكارت أولا و عند هيبوليت تان خاصة. أراد بن نبي أن يكون طرحه علميا، و لم يكن أمامه إلا اللغة: لغة الكتابة و هي الفرنسية، و لغة من كتب عن الحضارة، و هي اللغة الفرنسية كذلك. المنطلق العلمي و المنهجي كان من ابستيمية epistémè القرن الثامن و التاسع عشر، كما أراد ميشال فوكو Michel Foucault أن يسميها، فكان عمله حفرا في الواقع الإسلامي و المرجعيات الأوروبية معا، بحثا عن سبيل للنهضة الإسلامية.

أسس هؤلاء العلماء الأوروبيين السقف المعرفي و الابستيمولوجي الذي انطلق منه بن نبي ليبني نظريته في الحضارة، فكان تفكيره و لغته غريبان عن المجتمع الذي و لد فيه. حيث كتب بلغة دخيلة عن هذا المجتمع المسلم، ليصفه و يحاول ايجاد آليات تجعله ينهض. كان مجبرا على الكتابة باللغة الفرنسية، و قد عمل على ترجمة مؤلفاته بعد ذلك. و يمكِن في مجالات أدبية أخرى الولوج إلى بن نبي الأديب، الكاتب، من حيث الأسلوب الراقي، الذي كتب به، و تتخلله تشبيهات كثيرة بلغة هونوري دي بالزاك والواقعيين من الأدباء، وقد لا يتسع المجال لذكر ذلك.

شكلت قراءات بن نبي مجتمعة الطريقة المنهجية التي سار عليها في بناء نظرياته. هذه المنهجية التي اتسمت بالتأسيس البيولوجي للدراسات التاريخية، ما مكنه من تناول موضوعه الأساسي -الذي هو مشكلات الحضارة- بمنهج علمي تميز

بخصائص محدّدَة و معيَنة استقاها كما قلت من قراءاته للنظريات البيولوجية التي طبقها على التاريخ و الاجتماع، متأثرا في ذلك بهيبوليت تان أشد التأثر (نظرية الحضارة) و بديكارت (العقلانية). و قد ظهر أيضا تأثره الواضح بمنهج أوقست كونت في الوضعية الطبيعية positivisme naturaliste, و التي أتمها باتباعه الوضعية العلمية scientifique positivisme في جعل الحضارة نظرية جبرية. هذا عن تأثره من الناحية المنهجية.

أما عن تأثره من ناحية الأفكار المشكلة للحضارة كالفكرة الدينية و القابلية للاستعمار

و المعامل الاستعماري و غيرها من الأفكار التي هي مادة بحثه، فقد كان ذلك واضحا للعيان، و بدى جليا في تأثره بأرنولد في مبدأ الوحدة الحضارية، و مقارنة الحضارات، و قد تأثر بأوسوالد سبنغلر في العديد من المواقف، و قد ظهر هذا التأثر في المنحنى الحضاري و مستوياته(العقل، الروح، الغريزة-reason, soul, instinct) (Spengler,1934 ,p. 154) و كذلك في تحقيبه للحضارة عبر المراحل A, B, C. لقد أخذ بن نبي عن هذين المؤرخين بعض النقاط الفكرية التي لا يُعاب عليها. فقد أخذاها بدورهما عن ابن خلدون. و قد انتقد بن نبي مناهج من سبقه في البحث فرآها غير مناسبة لدراسة المجتمع المسلم، كما سنرى في هذا البحث. و نَخْلِص هنا إلى أن بن نبي قد تأثر بالغربيين من ناحيتين المنهجية أولا ثم مادة البحث ثانيا. أما المادة الأساسية في البحث البنبي فكانت المجتمع المسلم.

النقد، بن نبي ناقدا

في كتاب شروط النهضة، انتقد مالك بن نبي المناهج التي تناولت دراسة الحضارات و الدراسات التاريخية. حيث انتقد كل من كايسرلنغ و ديكارت و أرنولد توينبي و أوسوالد سبنغلر و والتر شوبارت و غيرهم.

رأى بن نبي أن كل هؤلاء الذين سبقوه في تحليلهم للحادثة الحضارية و التاريخية اتبعوا **المنهج التفسيري** في دراسة هذين الفعلين الإنسانيين. فقال في الصفحة 67 من شروط النهضة –النص الأصلي- أنه اتبع هذا المنهج التفسيري الذي انتقده الطلبة الذين تناولوه بالدرس و طلبوا منه تفسيرا أكثر دقة و أكثر علمية فكان مجبرا على إعادة النظر فيما كتب خاصة في

تناوله للفكرة الدينية. و قد رأى أن هذا المنهج التفسيري قاصر من الناحية العلمية لأنه كان وصفيا و تفسيريا لا يتسم بالموضوعية و الدقة اللازمتين في الدراسات العلمية. و بما أنه أراد أن تكون دراسة المجتمع دراسة علمية و موضوعية فقد كان لزاما عليه أن يجد المنهج الذي يلائم هذا التصور البحثي المرتقب. و من خلال دراساته لمنهج أوقست كونت و لنظرية التاريخ عند هيبوايت تان وُفِق بن نبي في استعمال المنهج البيوتاريخي الذي يماثل بين الحدث التاريخي و الظاهرة البيولوجية من جهة و يصف الظاهرة الاجتماعية بدقة التجريبيين و الرياضيين من جهة أخرى.

التصور: الحضارة وحدة بيولوجية

سار بن نبي على خطى أوسوالد سبنغلر فاعتمد ما قاله هذا الأخير في قوله:

" Biology employs the term of homology of organs to signify morphological equivalence in contradistinction to the term analogy which relates to functional equivalence. This important and in the sequel most fruitful, notion was conceived by Goethe(who was led thereby to the discovery of ''os intermaxillare''in man) and put into strict scientific shape by Owen ; this notion also we shall incorporate in our historical method. " (Spengler, 1934, p. 111)

جاعلا الحضارة وحدة بيولوجية مستقلة لها خصائصها و مكوناتها. وقد صرَّح بذلك في كتاب شروط النهضة –النص الأصلي- حيث يقول:"إن علم الاجتماع هو بحق علم ينطبق على علم البيولوجيا كونه يحدد القوانين الأساسية للكائنات البيولوجية الاجتماعية"(مالك بن نبي،1949،ص 34). و على الرغم من غموض هذه العبارة في نص شروط النهضة فإننا نستشف منها مماثلة هامة بين البيولوجيا و القوانين الأساسية لعلم الاجتماع . أراد بن نبي أن يَكُون علم الاجتماع كعلم البيولوجيا، تحكمه قوانين دقيقة، و تُعْرَفُ نتائجه بالدقة و العلمية. و ليس يغيب على أحد أن أوقست كونت هو من سمى علم الاجتماع ب "فيزياء المجتمع".

أما في الصفحة 47 من نفس الكتاب فإن بن نبي يُعَرِّفُ الحضارة فيقول: "وبالعودة إلى المصطلحات البيولوجية، فإننا نقول أن للحضارة جانبا بيولوجيا و جانبا فكريا،

و أن الحضارة ناتج تفاعل الجانبين بما يربطها من علاقات " (Bennabi,1949, P. 47)

في الصفحة 53 من شروط النهضة، يربط بن نبي بين التاريخ و البيولوجيا قائلا أن التشابه في القوانين بين التاريخ و البيولوجيا يجعلنا نستطيع تطبيق المنهج البيولوجي على حركة المجتمعات التاريخية. و هنا يُفْرِدُ لنا بمصطلح جديد هو مصطلح البيوتاريخية. و هو أكثر تَمَيُّزًا و صدقا من الناحية النظرية و الابستمولوجية من المصطلحات الأخرى كالقابلية للاستعمار. ذلك لأن هذه العلاقة بين التاريخ و قوانين البيولوجيا قد أسس لها أوقست كونت قبله. و أن تَسِيرَ الظواهر الاجتماعية على نفس النسق العلمي للبيولوجيا، فهذا ما أراد أن يقول به بن نبي و أوقست كونت. هذا المنهج الذي سار عليه بن نبي هو منهج المماثلة بين البيولوجيا و التاريخ، من حيث القوانين التي تسيرهما. و من هنا يُحِيلنا بن نبي إلى مصطلح الكائن البيوتاريخي، و المجتمع البيوتاريخي، فيؤسس بذلك مادة للبحث، هي المجتمع البيوتاريخي، و منهجا للبحث هو المنهج البيوتاريخي. و لا يختلف في هذا مع أوقست كونت في شيء، بل أنهما يتفقان في جعل المجتمع كائنا عضويا، يخضع للتطور، و يحكمه التكيف مع الوسط.

و في الصفحة 71 من شروط النهضة، يذهب بن نبي إلى أبعد حد في مماثلته بين الظواهر التاريخية و البيولوجية، حيث يقر بإتباعه لطريقة Kayserling .

رأى بن نبي أن هناك تشابه بين الحضارتين من الجانب البيوتاريخي، فيقول أنه يمكننا أن ندخل الحلقة الحضارية الإسلامية ضمن دراسة كايسرلينغ، و نطبق عليها ما طبقه هذا الأخير على الحضارة المسيحية، حيث يقول : " في الأفكار التي أوردها كايسرلسنغ، نجد و بكل تأكيد تحليلا للحقبة المسيحية، نستطيع إدخال الحقبة الإسلامية داخله نظرا لمطابقة المعطيات البيوتاريخية، التي تتموضع في الحالتين ضمن تطور متماثل." (مالك بن نبي، 1949، ص. 71). **وقد تراجع عما** قاله حيث يقول: "إذا كان من الممكن أن نوجد تطابقا سطحيا بين الوضعيتين و ذلك بسبب النقاط المتشابهة في الظاهر، فإنه من الخطأ القول بوجود مماثلة، أو تطابق بين الحالتين من وجهة النظر البيوتاريخية." (مالك بن نبي، 1949، ص. 77). و يمكن العودة إلى الصفحتين 102 و 108 من النص المترجم لشروط النهضة للوقوف على ما يقوله هذا النص، و كيف أغفل المترجمان هذه الملاحظة، التي كان من واجبهما ذكرها.

التأثر و المنهج

ذُكِرت كلمة منهج méthode مرات عديدة في كتاب شروط النهضة، مما أعطاه سبغة نظرية أكثر من الكتب الأخرى، ذلك لأن بن نبي كان يرى أنه من واجبه اتباع منهجية معينة و مبينة في كتبه. و لقد أحتار في أي المناهج يتبع.

كانت كل قراءات بن نبي باللغة الفرنسية، و كان المتاح أمامه هو النظريات الغربية التي أقيمت حول التاريخ و الاجتماع و اللغة و البيولوجيا. فتأثر بن نبي بمنهج الأوروبيين كان واضحا، و سأذكر بعضا من العلماء الأوروبيين الذين رأيت من خلال نتائج بحثي هذا أنه قد تأثر بهم أشد التأثر و هم : هيبوليت تان و أوقست كونت و جان باتيست لامارك بحدة أقل.

أوقست كونت و بن نبي، الوضعية الطبيعية

من الناحية الاجتماعية، نظر بن نبي للمجتمع بعين أوقست كونت، الذي سمى علم الاجتماع **بفيزياء المجتمع** قبل أن يسمى بعلم الاجتماع. و ذلك عند تقسيمه للعلوم التجريبية. و قد طبق أوقست كونت المنهج الوضعي في البيولوجيا على الظواهر الاجتماعية، باتخاذه منهج **المماثلة** سبيلا. كان همّ أوقست كونت الأول هو إصلاح المجتمع الفرنسي، و ذلك بعد الثورة الفرنسية مباشرة. فكانت أعماله المسماة Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société محاولة منه لإيجاد أسس علمية لعلم سماه علم السياسة، تقوم عليه الأمة، و الذي أخذ قوانينه الأولى من تحليل الحوادث التاريخية. ويبدو أن أوقست كونت قد استقى كل ذلك من معلمه سان سيمون.

و قد ظهرت المنهجية الوضعية "الكونتية" في الطرح، لدى بن نبي، في كتاب شروط النهضة بشكل أساسي، و بعدها بشكل أقل بروزا في كتاب مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي و كتاب وجهة العالم الإسلامي. ففي شروط النهضة ظهرت هذه المماثلة العضوية الكونتية analogie organique بين الفرد و الإدارة الفرنسية حيث يقول بن نبي:

« Toute la crise actuelle, en Algérie, vient de la méconnaissance ou de l'oubli de la loi fondamentale qui régit le phénomène politique, la loi de dépendance de l'organe administratif et du milieu social où chaque individu représente une cellule organique. » (Bennabi, 2005,p. 34)

و التي ترجمتها إلى هذا النص" إن كل الأزمة الجزائرية تأتي من جهل أو نسيان القانون الأساسي الذي يسير الظاهرة السياسية. هذا القانون هو قانون التلازم بين الجهاز الإداري و الوسط الاجتماعي، أين يشكل كل فرد خلية عضوية."

و في نفس الصفحة يقول كذلك:"إن سياسة ما يجهلها القوانين الأساسية **لعلم الاجتماع** بوصفه علما **لبيولوجيا المجتمع العضوي**... . " حيث يصف بن نبي هنا علم الاجتماع بأنه بيولوجيا الكائنات العضوية، لتتأكد لدينا فكرة اتباعه لنظرة أوقست كونت حول علم الاجتماع. لهذا، كان لاستعمال بن نبي مصطلح بيوتارخي ما يبرره عند أوقست كونت، فأسس بذلك معرفة فلسفية ترتكز على النسقية و التاريخانية. ذلك أن الدراسة التحليلية للتاريخ تؤدي إلى تأسيس قوانين علم الاجتماع، بوصفه علم حوادث التاريخ. و إذا استند هذا التأسيس على المنهجية التي تعتمد المماثلة بين علم الاجتماع و البيولوجيا (Comte, 1854,pp. 289-292) في الدراسة، و المتراوحة بين الدينامية البيولوجية/ الدينامية الاجتماعية، و الستاتيكية البيولوجية / الستاتيكية الاجتماعية ، كانت لنا منهجية متميزة، تدرس المجتمع في فترة معينة كوحدة عضوية بيولوجية، مثل دراسة الأعضاء من حيث التركيب anatomie. و هي في هذه الحالة مستقلة عن الزمن التاريخي.و أما إذا أردنا أن ندرس التغيرات الاجتماعية عبر الزمن التاريخي كانت دراستنا دينامية مثل دراسة وظائف الأعضاء في البيولوجيا. أي أن الدراسة ستصبح فيزيولوجية. هذا ما قصده بن نبي بالدراسة البيوتاريخية للمجتمع.

و قد تفضي هذه الثنائية static/ dynamic في الدراسات البيولوجية إلى النمط التفكيري الذي انتهجه بن نبي، والذي شابه المنهجية البنيوية، في الدراسات اللسانية، من حيث التركيز على الثنائيات، والتي يكون بن نبي قد استعملها في دراسة و تحليل المجتمعات الاسلامية. فيكون بذلك أول من استعمل المنهج البنيوي في دراسة الحضارة، و ذلك قبل صدور كتاب anthropologie structurale (1958) لكلود لفي شتروس (1908-2009)، و قبل أن يحول العالم الغربي، دراسات اللغة عند دي سوسير، إلى البنيوية، رغم أن هذا الأخير لم يقل بذلك، بل أكد على نسقية اللغة systématisme de la langue.

اتبع بن نبي المنهج الوضعي لأوقست كونت، من أجل دراسة المجتمع المسلم دراسة علمية، لإيجاد القوانين التي تسيره. فنراه يؤكد على أهمية القوانين التي تضبط المجتمعات و التي استقاها من البيولوجيا.

أراد بن نبي أن يوجد العلاقات التي تسير المجتمع. و بطريقة علمية حاول إيجاد القوانين التي تحكم حركة المجتمعات. لم يكن بن بني باحثا عن **الأسباب** في حدوث الظواهر الاجتماعية و التاريخية، بل كان باحثا عن **العلاقات** التي تربط الحوادث بعضها ببعض، كما أراد ذلك **منهجه الوضعي** ليؤسس نسقا تحكمه القوانين. هذه القوانين هي العلاقات التي تربط بين الوحدات المشكلة للوحدة العضوية الكلية التي تشكلها الحضارة، بكل ما تحمله من مكونات، كالثقافة، و التعليم، و العمل .

لم يتكلم بن نبي عن أسباب حادثة صفين، و لا عن سبب استعمار الجزائر، بل كان دائما يحاول أن يجد القانون الذي أدى إلى استعمار الجزائر مثلا، و قد سماه **القابلية للاستعمار**. و قد وضع أيضا، و في هذا السياق، ما سماه قانون المعامل الاستعماري. بن نبي كان يبحث عن القوانين التي تسير المجتمع لا عن أسباب حدوث الظواهر الاجتماعية. كان هذا مراد بحثه : إيجاد القوانين التي تحكم المجتمع و إقامة العلاقات المنطقية و العقلية بين هذه القوانين. تماما كما يحدث في علم فيزيولوجيا الأعضاء. إن بن نبي كان مُشَرّحا للجسم الاجتماعي، مثله مثل كلود بيرنار في البيولوجيا. غير أن هذه المنهجية كان لزاما عليه أن يربطها بالظواهر التاريخية، التي كانت تشكل الخزان المعرفي لتفاعل الظواهر الاجتماعية فيما بينها. فكان يبحث عن العلاقات يبن الظواهر، شأنه في ذلك شأن فوكو في مساره البنيوي للغة. و لم يكن المتاح في دراسة التاريخ إلا الخطاب التاريخي، فكانت اللغة هي المادة الأولية و هي الوسيلة لهذا العمل.

و يفسر ابتعاد بن نبي عن الديكارتية السببية cauality، في توافقه من حيث المنهج مع أوقست كونت و سان سيمون و هيبوليت تان. و يظهر ذلك في كونه لم يبحث عن الأسباب بقدر ما كان باحثا عن القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية. فكان بذلك طبيعيا naturaliste و وضعيا positiviste.

كيف كان بن نبي وضعيا positiviste

بعد أن عرفنا بن نبي الطبيعي، من خلال مزاوجته بين البيولوجيا و الظواهر الاجتماعية، كما دعى إلى ذلك أوقست كونت، سنعرفه وضعيا. و كونه كذلك يظهر في تناوله لموضوع الحضارة **بمنهجية** وضعية، تعتمد **الملاحظة و التحليل،** من خلال محاورة الظواهر التاريخية، لإيجاد القوانين التي تحكمها. فقد تناول ابن نبي بالدراسة كل من كتب في التاريخ و

الحضارة. قرأ مؤلفات أوقست كونت و سانت هيلار و سان سيمون و ديكارت و كل ما كُتِبَ في هذا المجال في عصر الأنوار، فأوجد بذلك المنهجية التي اتبعها، و أوجد الإطار المعرفي الابيستمولوجي الذي عمل فيه.

و قد وظف بن نبي منهجية المماثلة و التحليل و التركيب في دراسته للحضارة من خلال المنحنى الحضاري، فاصلا بين الثابت statique، و هو الحضارة كوحدة عضوية و بيوتاريخية للدراسة، و المتغير dynamique و هو جملة العلاقات و **الصفات** التي تربط بين عناصر الحضارة. و مثل هذه الصفات، صفات إنسان ما بعد الموحدين، و صفات الانسان القابل للاستعمار، و العلاقات التي تربطه بالإدارة الاستعمارية. و في دراسته للحضارة عن طريق المتغيرات، التي هي الزمن و القيم الاجتماعية، التي عبر عنها علميا بالمنحنى الحضاري، نرى أن بن نبي قد وظَّف هذه النظرة البيوتاريخية للحضارة، حيث يصف تغير القيم البسيكوزمنية للانسان المسلم بدلالة الزمن. و هذا التعبير الرياضي الذي يصف الكائن الاجتماعي نادر جدا و ممتاز في نفس الوقت.

و قد أكد ما ذَهبْتُ إليه من أن ابن نبي تأثر شديد التأثر بالمنهج الوضعي لأوقست كونت، عبارة لفتت انتباهي في نص هذا الأخير، و المعنون ب "مخطط الأعمال العلمية الأساسية لإعادة تنظيم المجتمع" و التي يقول فيها أوقست كونت، بعد الترجمة، ما يلي: ''عندما نطبق المنهج العلمي لعلم ما (البيولوجيا) على النسق الاجتماعي لمجتمع ما فإننا بذلك نقف على حقيقة أن التطور العلمي يمكن أن يسرع التطور الاجتماعي.'' (كونت، 1970، ص 74).

هذه العبارة ظهرت عند بن نبي في كتابه شروط النهضة (النص الأصلي)، و ذلك في مثال تفكك اليورانيوم مخبريا، و طبيعيا، حيث يمكن من خلال هذه المماثلة تسريع التقدم الحضاري عند المسلمين، كما حدث في اليابان.

Le monde musulman veut franchir la même étape. Il veut, en d'autres termes, accomplir la mission de catalyser la civilisation dans une durée déterninée.(Bennabi, 1949,p. 48).

وقد أتم بن نبي شرح هذه الفكرة في الصفحة 49 من نفس الكتاب، حيث يقول أن تركيب الماء على بساطته، لا يتم إلا بواسطة محفز، ضمن معادلة كيميائية و بالمماثلة، يمكننا القول أنه يوجد محفز حضاري، لتسريع تفاعل تركيب العناصر الحضارية الثلاثة: الإنسان و التراب و الزمن، و هو الفكرة الدينية، كما تؤكد ذلك كل التحليلات التاريخية. و ذلك إذا سلمنا بصحة تطابق التفاعل البيوكيميائي للماء، و دينامية الواقع الاجتماعي.

و في النص المترجم، نجد عكس ما أراد بن نبي أن يقول في هذا الصدد، ذلك أن كلمة « déterminé» ,Bennabi) (1949,p. 48 ترجمت إلى كلمة "بعيد"، و هي عكس معنى هذه الكلمة التي كان يجب أن تترجم إلى كلمة " معين" .

بن نبي أراد أن يقول "إن العالم الاسلامي يريد تسريع تفاعله الحضاري ليتم في وقت قصير". بينما النص المترجم يقول:" فالعالم الإسلامي يريد أن يجتاز نفس المرحلة، بمعنى أنه يريد إنجاز مهمة تركيب الحضارة في زمن **بعيد**." (مالك بن نبي، 2011، ص. 76)

هيبوليت تان و بن نبي، منهج المماثلة/المطابقة

هيبوليت تان صاحب نظرية التاريخ و نظرية النقد التاريخي للأدب. ولد في فرنسا سنة 1823 ، وتوفي فيها سنة 1893 . و هو فيلسوف و ناقد و مؤرخ. أسس للنقد العلمي للأدب، و هو صاحب المنهج التاريخي، الذي كان سائدا في عصره. بنى نظريته في المنهج النقدي التاريخي على الثلاثية الشهيرة التي عرف بها وهي: العرق و الفترة و الوسط. يقول H. Ttaine "إن أي ناتج أدبي ينتج عن تفاعل العوامل الثلاثة التالية: العرق و الفترة و الوسط و ذلك بمساعدة الفكرة الأساسية التي تحفز على إنتاج العمل الأدبي"(Taine, 1866, xxiii). اتبع منهج المماثلة بين البيولوجيا و الأدب جاعلا الناتج الأدبي (الرواية بوصفها حدثا أدبيا تاريخيا في زمنه)، كائنا عضويا، كالجسم، خاضعا للتطور، و ناتجا عن ظروف معينة. أسس للمنهج العلمي في النقد الأدبي تأثرا بأوقست كونت وبمعلمه سانت بوف(1804-1869).

ماهي المماثلة؟

وُجِدَت المماثلة مع أرسطو، و قد تعني التشابه الصريح بين شيئين، أو التشابه الضمني. و قد استُعْمِلت هذه الطريقة في عدة مجالات، كالرياضيات، فسميت تناسبا، و استُعمِلت في الصوتيات phonétique، كما ظهر ذلك مع فرديناند دي سوسير. لكن ما يشغلنا هنا هو المماثلة في البيولوجيا أولا، ثم المماثلة بين البيولوجيا وعلم الاجتماع ثانيا. و هذه مماثلة بين علم قائم، وعلم يتشكل. و ماذهب إليه أوقست كونت في مماثلته لعلم الإجتماع بالبيولوجيا، أو ماذهب إليه برونوتيارBrunetière في مماثلته بين الأجناس الأدبية و الأجناس الحيوانية يعد انتصارا لمنهج المماثلة.

أما دوهام Duhem (1861-1916)، فقد جعل المماثلة شكلا من أشكال المقارنة العلمية ،على أساس التشابه، أو الاختلاف في التركيبHomologie أو الوظيفةanalogie، و التي تؤدي إلى التأسيس النظري للظواهر العلمية(Duhem, 1997, p 140).

المماثلة التي سار عليها بن نبي هي مماثلة هيبوليت تان H. Taine بين البيولوجيا و علم الاجتماع. وقد أكد ذلك بن نبي في عدة مواطن من كتاب شروط النهضة، كما وضحت ذلك. وكان الهدف هو تصنيف الظواهر الاجتماعية، للتمكين من دراستها دراسة علمية.

لا يمكن أن نهمل تأثير هيبوليت تان على مالك بن نبي. و قد ظهر ذلك جليا في **نظرية الحضارة** عند مالك بن نبي، و التي أخذها عن هيبوليت تان. عند هيبوليت تان هي **نظرية التاريخ** théorie de l'histoire و التي يقول فيها أن الناتج الحضاري أو الأدبي يكون نتيجة تفاعل العناصر الثلاثة التالية: العرق و الوسط و الفترة. هذه المكونات الثلاثة تحولت عند بن نبي إلى الإنسان و التراب و الزمن (Bennabi, 1949, 48). و تحولت الفكرة الأساسية idée maitresseعند هيبوليت تان (Taine, 1866, xii) إلى الفكرة الدينية عند بن نبي (Bennabi, 1949, 49) . و من الممكن أن نستدل على تأثر بن نبي الشديد بهيبوليت تان في اتباعه منهج المماثلة في أطروحاته النظرية، و قد كان هذا نهج هيبوليت تان.

أكد هيبوليت تان H. Taine تأثره الشديد بالعلوم الطبيعية و منهجها. فقد أكد تأثره بالوضعية الكونتية و بسانت هيلار و كوفيه. و الاعترافات التي قدمها هيبوليت تان كثيرة في هذا الشأن.

يقول هيبوليت تان عن التاريخ أنه يقوم بدراسته كمن يقوم بتشريح جسم ما، فيقول عن نفسه أنه يشرح الأخلاق الإنسانية و الظواهر التاريخية، مثله مثل كل الفزيولوجين أو علماء وظائف الأعضاء.

" Taine parlait d'anatomie historique : « Je fais de la physiologie en matière morale », avouait-il dans sa correspondance. N'ayant pas le talent d'un artiste, « je ne suis qu'anatomiste, et je soutiens Seulement qu'à côté des pinceaux on peut tolérer les scalpels. »" (Richard, 2004 ,pp.76-90).

في كتاب شروط النهضة بالخصوص، يؤكد بن نبي استخدامه المماثلة بين البيولوجيا و علم الاجتماع، و ذلك في كل الكتاب، حيث يتحدث الكاتب صراحة عن استخدامه هذه الطريقة. كلمة مماثلة analogie ظهرت في شروط النهضة في الصفحة 48، و الصفحة 49، و ظهرت الثنائية بيولوجيا/ علم اجتماع، و هي توصيف حقيقيّ لطبيعة المماثلة بين علم قائم هو علم البيولوجيا بشقيه دراسة وظائف الأعضاء و التشريح، وعلم بُنِيَ على النسق الابستمولوجي التكويني للبيولوجيا، و هو علم الإجتماع. قلت أن هذه الثنائية علم اجتماع/بيولوجيا أكدها بن نبي في الصفحات التالية: الصفحة

34 ، و الصفحة 159 من شروط النهضة، و قد أكد هذه المنهجية في كتابه مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي في الصفحة 82 ، و في كتاب وجمة العالم الإسلامي في الصفحة 72.

وقد نرى أنه من الغريب أن لا يتفطن عالم مثل بن نبي لما كتب، و لعله قصد ذلك. فقد أعاد نفس الفقرة -التي هي بمثابة **اعتراف** بالمنهج العلمي الذي سار عليه- في كتاب شروط النهضة :

« Une politique qui ignore les lois fondamentales de la sociologie, considérée comme la biologie des organisme sociaux, n'est plus qu'un sentimentalisme verbeux, un jeu de mots, un tam-tam démagogique. » (Bennabi, 1949, p.34)

و في كتاب مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي:

« Une politique qui ignore les lois fondamentales de la sociologie, considérée comme biologie des organismes sociaux, n'est plus qu'un sentimental verbiage, un simple jeu de mots, un tam-tam démagogique. »(Bennabi, 1970,p. 82)

كرر بن نبي نفس الفقرة في الكتابين، حيث قال من خلال هذه الترجمة: " إن سياسة ما، بجهلها القوانين الأساسية لعلم الاجتماع، بوصفه علما لبيولوجيا المجتمع العضوي، ليست إلا لعبا على العواطف، و قرعا على طبول الغوغاء." يؤكد بن نبي هنا أشد التأكيد على أن قوانين البيولوجيا يمكن تطبيقها على المجتمع، فهي نفسها قوانين علم الاجتماع. و ليس من حق أحد أن يتجاهل هذه الحقيقة، لأن تصبح الأمور عبثية. و نستنتج من كل هذا أن بن نبي مؤمن أشد الإيمان بصدق منهجيته في الطرح، و التي قد نلخصها في وجود تطابق تام بين علم الاجتماع وعلم البيولوجيا في البنية والوظيفة.

جان باتيست لامارك، منهج التحليل و التركيب و الثنائيات

قبل أن نتحدث عن تأثُّر مالك بن نبي بلامارك الذي هو أحد أهم البيولوجيين الفرنسيين، يجب أن نحدد بعض جوانب هذا الموضوع، و التي ستمكننا من الفصل بين نظرية التكيف التي قدمها لامارك، و منهجيته في البحث. كان لامارك يؤمن بأن الكائنات الحية الحيوانية و النباتية يحكمها الوسط الذي تعيش فيه، و تتكيف معه، على عكس ما ذهب إليه كوفييه... . لا تهمنا هنا عقيدة لامارك بقدر ما يهمنا منهجه. هكذا فكر بن نبي المسلم في ما قدم لامارك. لقد تأثر بمنهج لامارك في التصنيف(تصنيف النباتات) حيث كان لامارك أول من صنف النباتات عن طريق التحليل analyse، أي عن طريق الصفات التي تمتلكها النباتات. عبْرَ الثنائيات التصنيفية كان المنهج التحليلي للنباتات عند لامارك (Lamarck,1920 ,p. lxxxi) ، و عبر هذه الثنائيات كان تحليل بن نبي للمجتمع و للفرد المسلم. في كتابه المعنون La flore française صنف لامارك النباتات عن طريق الصفات الثنائية بما سُمِيَ les taxons أو مفاتيح التصنيف. كما أسس لنظرية تكيف الكائنات الحية مع الوسط.

كتب بن نبي في كتاب شروط النهضة فصلا كاملا تحت عنوان مشكلة التكيف، و قد ركز على تكيف الإنسان مع الوسط الاستعماري، و أبرز دور المعامل الاستعماري في طبع صفات الذل و الهوان و "الأهلية" عند الانسان المستعمَر. جاءت ثنائية الاستعمار/ المعامل الاستعماري كمفتاح للتمييز بين المستعمِر و المستعمَر من حيث الصفات الأساسية لكل منهما. يطلق بن نبي على مثل هذه الثنائيات مصطلح Dichotomie و هو أصدق من كلمة ثنائية، لأنه يعني الاختلاف بين صفتين مع التكامل و دون التضاد. و قد لجأ فرديناد دي سوسير(1857-1913) إلى هذه الثنائيات في بنائه للنسق اللغوي. استعمل دي سوسير ثنائيات تحديدية، Clé de détermination أو Dichotomie للتفريق بين الدال و المدلول في بناء العلامة اللسانية. كما استعمل الثنائية synchronie/ diachronie تعبيرا عن تغير اللغة عبر الزمن dia، و عن عدم تغيرها في مجال زمني معين. كما شبه سوسير تقاطع الثنائيات paradigmatique/syntagmatique بمقطع طولي في غصن شجرة، بما يوحي استعماله لمنهج المماثلة كابن نبي (Saussure, 1995,p 124) . و قد تصف هذه الثنائية علم البيولوجيا كما نظر إليه أوقست كونت، و هيبوليت تان من بعده، كونهما نظرا إلى البيولوجيا من الناحية الستاتيكية، عبر دراسة الأعضاء anatomie، و عبر دراسة وظائف الأعضاء، من الناحية الوظيفية fonction.

كانت هذه نظرتهما إلى المجتمع البشري، حيث كانا ينظران إليه كوحدة عضوية، تدرَس تغيراتها عبر التاريخ، لأن الموتى هم فينا و يسيروننا كما قال كونت.

سار بن نبي على هذا المنهج، وقد وظف الكثير من الثنائيات مثل: الأفكار المطبوعة/الأفكار الموضوعة، الأفكار الميتتة/الأفكار المميتة، إنسان مابعد الموحدين/مجتمع مابعد الموحدين، الفكرة/الوثن، الاستعمار/القابلية للاستعمار.

من أهم نتائج هذا عملي هذا أنه قارب بين منهجية علماء الأنوار من البيولوجيين و علماء التاريخ و منهجية مفكرنا. فقد استعمل بن نبي كما قلت، نفس المنهج الذي استعمله هيبوليت تان و قبله أوقست كونت في المماثلة بين علم الاجتماع و البيولوجيا. كما انتهج منهج التركيب الذي نادى به كونت، و استعمله بن نبي في نظرية الحضارة. أما منهج التحليل فقد أخذه عن جان باتيست لامارك و استعمله لدراسة صفات إنسان مابعد الموحدين؛ ذلك الكائن الأميبي كما يقول. كما يمكن و من خلال هذا البحث أن نؤسس لابن نبي جديد هو بن نبي البنيوي structuraliste.

فهل كان بن نبي بنيويا قبل البنيوية؟

فكر بن نبي بطريقة اعتمدها الأنتروبولوجيون، خاصة Claude Levi-Strauss في كتابه الأنتروبولوجيا البنيوية (1958)، و أسس لها Ferdinand De Saussure في مجموع الدروس التي قدمها في جامعة جونيف، و التي تناولت اللسانيات العامة. وقد جمعت هذه الدروس تحت عنوان: **دروس في اللسانيات العامة** (1916) . هذان العالمان أسسا لرؤية جديدة في التفكير، و منهج جديد سُمِيَ "البنيوية". و لننظر إذا كان بن نبي بنيويا أم لا، و ذلك من خلال مؤلفاته، و ما تحتويه من مصطلحات مزدوجة، قد تُكَوِن فيما بينها نظاما مفاهيميا بنيويا.

هذا المدخل قد يُشكل نظرة جديدة لنظرية مالك بن نبي من الناحية الإبستمولوجية، إذ يؤدي توافق المنهج البنيوي مع النظرية التي أسسها بن نبي في الحضارة إلى تأكيد منهجه العلمي، و دعم التصورات التي ذهب إليها.

في كتب بن نبي الثلاثة، التي ذكرت من قبل، يعتمد بن نبي فيها على مفاهيم ثنائية وأخرى ثلاثية في تفسير الظواهر التاريخية و الحضارية، حيث نجد أنه يطرح فكرة الاستعمار مقابل فكرة القابلية للاستعمار، و يطرح فكرة الأفكار الميتة

مقابل الأفكار المميتة، و هكذا.هذا التقابل بين المصطلحات أفرز تقابلا بين الأفكار، انجر عنه جملة من الحقول المفاهيمية، تميزت بالتقابل أو التضاد أو التكامل، فتكونت وحدات مفاهيمية منفصلة، تعالج مواضيع محددة، و تربط بينها علائق بنيوية. فالدورة الحضارية تشكل وحدة مفاهيمية مستقلة عن الوحدات الأخرى و تتكون من الثلاثيات التالية: مرحلة الروح- مرحلة العقل- مرحلة الغريزة- العوامل النفسية الزمنية- الزمن- معركة صفين- الزاوية ألفا. الترتيب A,B,C- مرحلة ماقبل التحضر- مرحلة التحضر- مرحلة مابعد التحضر.

أما المنتج الحضاري فيتكون من ثلاثية الإنسان و التراب و الزمن مع المحفز الذي هو الفكرة الدينية. كما أن هناك علاقات تربط بين هذه الوحدات المفاهيمية فيما نطلق عليه نظرية بن نبي في الحضارة. و من خلال هذه الملاحظات فقد يكون بن نبي بنيويا قبل البنيوية.

المراجع

المراجع بالعربية

مالك بن نبي،وجهة العالم الإسلامي،دار الفكر ، دمشق سوريا ،1986.

مالك بن نبي،مشكلة الأفكار في الإسلامي،دار الفكر ، دمشق سوريا،2002.

مالك بن نبي، شروط النهضة،وزارة الثقافة و الفنون و التراث، دولة قطر ، 2011.

سعود الطاهر،التخلف و التنمية في فكر مالك بن نبي،دار الهادي، بغداد، 2006.

المراجع بالفرنسية

COMTE. Auguste, (1970), Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société. Paris : Les Éditions Aubier-Montaigne, Collection : La philosophie en poche. Publication originale : mai 1822.

COMTE. Auguste, (1969), Système de politique positive, tome II. Paris, Les Presses universitaires de France, Troisième édition. Publication originale : 1854.

DUHEM. Pierre, (1997), La théorie physique : son objet, sa structure, 4eme édition, Paris, éd Vrin

DURAND-RICHARD. Marie José, L'analogie dans la démarche scientifique, éd L'Harmattan, Paris, 2008.

FANON Franz, Les damnés de la terre, éd Maspero, France, 1961.

KHUN S, Thomas, La structure des révolutions scientifiques, éd, FLAMMARION, 1983.

Lamarck. J. Baptiste,(1920), Flore française, Paris, éd imprimerie royale.

https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6227236q/f93.image

Malik BENNABI, Problème des idées dans le monde islamique, éd ELBAY' YINATE, Alger, 1990.

Malik BENNABI, Vocation de l'Islam, éd ANEP, Alger, 2006.

Malik BENNABI, Les conditions de la renaissance, éd ANEP, Alger, 2005.

RICHARD. Nathalie. Analogies naturalistes : Taine et Renan. In: Espaces Temps, 84-86, 2004. L'opération épistémologique. Réfléchir les sciences sociales. pp. 76-90; doi : https://doi.org/10.3406/espat.2004.4241
https://www.persee.fr/doc/espat_0339-3267_2004_num_84_1_4241.

SAUSSURE. Ferdinand (de), (1995), Cours de linguistique générale, Paris, éd Payot.

Spengler. Oswald, 1934, Decline of the West, London, éd Ruskin House.

https://archive.org/details/declineofwest01spenuoft/page/110.

TAINE. Hippolyte, (1866), Histoire de la littérature anglaise tome 1, 2eme édition ,Paris, éd Hachette.

المراجع الإلكترونية

https://archive.org/details/nietzsche_ainsi_parlait_zarathoustra/page/n0

https://www.ebooksgratuits.com/pdf/nietzsche_le_gai_savoir.pdf

https://archive.org/details/declineofwest01spenuoft

https://archive.org/details/ArnoldToynbeeAStudyOfHistoryAbridgementOfVol.IVID.

C.Somerv

www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1955_num_5_1_402597

https://www.singulier.eu/textes/reference/texte/pdf/servitude.pdf

https://www.singulier.eu/textes/reference/texte/pdf/servitude.pdf

.

الفهرس

الفصل الثاني النظريات

الفصل الثالث المفاهيم

الفصل الرابع

المنهج